

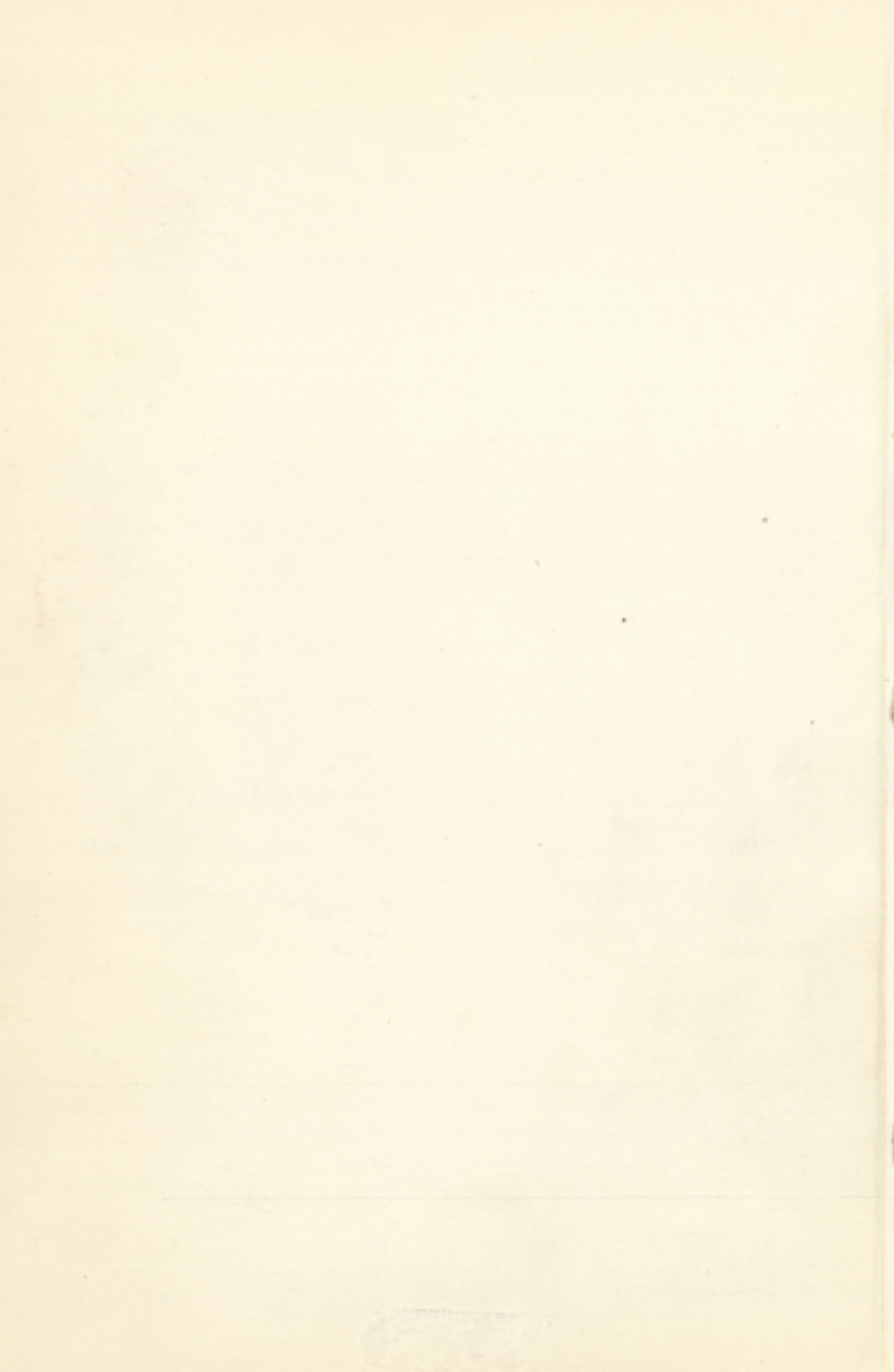
ŽENSKA - POLITIKA - DRUŽINA

časopis

ZA

kritikro

znanosti



KAZALO

Uredniško pojasnilo	3
DRUŽINA - DRUŽBA - DRŽAVA	
Tanja Remer: Preliminarije k razmerju med družino in politiko ..	6
Mirjana Ule: Družina med privatizacijo in individualizacijo	12
Gabi Čačinovič Vogrinčič: Notranjost družine: soočenje in odgovornost	21
Andreja Kavar Vidmar: Ženska in družina v delovnem in socialnem pravu	27
Milica Gaber Antič: Spoprijem za družino	34
M. Mencin: prispevek k diskusiji	40
ŽENSKESKOZI ZGODOVINO	
Denise. Riley: Ali ima spol zgodovino	44
Vlasta Jalušič: Ali so ženske individui?	61
Majda Črnič Istenič: Koncept družine pri Rousseauju in Kantu .	66
Bojan Baskar: Je možna zgodovina moških?	73
Neda Pagon: Družbena gibanja in ženske v zgodovini	77
DRUŽINA IN IDEOLOGIJA	
Eva D. Bahovec: Družinske ideologije v ženskih študijah in šolskem polju	94
Zdenko Kodelja: Paideia in paiderastia: vzgoja brez žensk?	106
DRUŽINA, KI UBIJA	
Darja Zaviršek: Oženi se, če hočeš dolgo živeti	124
Mirjam Miharičič Hladnik: Kulpabilizacija in avtonomija	132
Mojca Dobnikar: Nasilje nad ženskami kot oblika socialne kontrole	138
Mateja Kožuh: Prispevek k diskusiji	143
RAZISKOVANJA	
Nevenka Č. Sadar: Možnosti za spremembe delitve dela med moškimi in žensko	146
INTERVJU	
Intervju s Svetlano Slapšak	154
Intervju z Lynne Segal	164
PRIKAZI RECENZIJ	
Marvin Olasky	172
Heinz Kohut: Analiza sebstva	176
Jana Rožker: Ženske v zasebni in mednarodni delitvi dela	180
Eva D. Bahovec: Women in Western Political Philosophy	184
Povzetki	189
Podatki o avtorjih	197



90257/89

3	Uvodna besedila
6	DRUŽINA - DRUŽBA - DRŽAVA
12	Tanja Remec: Preliminarije k razmisleku med družino in politiko
21	Milana Ulec: Družina med privatizacijo in individualizacijo
27	Gabi Čušinar: Vloga družine pri razvoju družine: soočena in odgovornost
37	Andreja Kavari Vidmar: Šolska in družinska delovanja in socialna pravila
39	Milica Gaber Anič: Spoprijem za družino
40	M. Ivanec: Priprave k diskusiji
44	ŠOLSKE SKOLI ZGODOVINO
44	Denisa Ribič: Ali ima spoli zgodovino
61	Vlada Jelenič: Ali so šolske individualizacije
66	Maja Črnič Jelenič: Koncept družine pri Rousseauju in Kantu
73	Bojan Blažar: Je možna zgodovinska možnost?
77	Neda Pagon: Družinska filozofija in šolska v zgodovini
94	DRUŽINA IN IDEOLOGIJA
94	Eva D. Babovec: Družinske ideologije v ženskih študijah in spolnem pojmu
106	Zdenka Kodolija: Težnja in preobremenjenost vzgoja brez žensk?
124	DRUŽINA, KI LUBIJA
124	Darja Završek: Odnosi do koda dolga živeti
132	Mirjam Miharič Hladnik: Kulturalizacija in avtonomija
138	Mojca Poljanec: Nečisto med ženskimi kot oblika socialne kontrole
143	Marija Kotnik: Priprave k diskusiji
146	RASISKOVALNA
146	Nevoja Č. Šušter: Možnosti za spremembe dolžne dela med moščin in žensko
154	INTERVJU
154	Intervju s Svetlano Štepec
164	Intervju s Ljubo Šegal
172	PRAKSIŠKE REŠITVE
176	Marija D. ...
180	Heide K. ...
184	Jana R. ...
188	Eva D. ...
192	...

UDK 3
YU-ISSN-0351-4285

ISBN 86-81017-06-3



Uredniško pojasnilo

"Opozicijska gibanja v socializmih so večinoma temeljila na gibanjih za priznanja človekovih pravic, njihov poudarek je bil torej predvsem na pravicah posameznika. Obrat v večini vzhodnoevropskih držav, ki se je zgodil s spremembo politične ureditve in s postavljanjem oblasti na nove temelje z bolj ali manj hitrim tempom, pa je prinesel v večini teh držav še neko drugo spremembo, namreč novo poudarjanje skupnosti, pač pa neke druge ideje, ideje nacije, skupnosti pripadnikov določenega "rodu".

V tem kontekstu je začel tudi pojem družine funkcionirati za drugo rabo, kar se sicer razlikuje od prejšnjih, socialističnih poudarkov, vendar jim je hkrati zelo blizu v poudarjanju pravic skupnosti, najpoprejši družine, za katero se predpostavlja, da je (enoten) subjekt.

Leta 1988, torej še v socialističnih časih, je nastala t.im. pisateljska ustava, ki je bila napisana kot alternativna ustava, kot osnutek moderne ustave republike Slovenije. Danes, po volitvah, postaja ta osnutek takorekoč uradni predlog.

V njem dobiva, med drugim, ravno pojem družine status subjekta, ki naj ima določene pravice. Ob dejstvu, da so v "prehodnem obdobju" iz socializma po poprejšnjem poudarjanju pravic posameznika začeli v ospredje prihajati novi kolektivni subjekti pravic, se postavlja vprašanje statusa novega govora o družini v političnem prostoru.

Družina je seveda v sebi podobno protislovna in konfliktna skupnost kot družbeno okolje, v katerem se nahaja. Vztrajanje na podobi kar se da harmonične in brezkonfliktne družine v konfliktnem okolju je nemogoče in tudi nevarno početje. Ima pa svoje politične učinke, ko zamenjuje produktivne potenciale individualizacije z regresivnimi ideali domačijskega privatizma ..."

To je nekaj uvodnih misli iz nagovora, s katerim smo vabili udeležence in udeležence kolokvija z naslovom Status družine v političnem prostoru, ki ga je skupina Ženske za politiko s pomočjo Filozofskega inštituta SAZU v Ljubljani organizirala 13. junija tega leta.

Na kolokviju je sodelovalo štirinajst referentk in referentov, številni prisotni so se oglašali z diskusijskimi prispevki. Namen organizatorke je seveda bil, da govorjenje tistega lepega junijskega dna predstavimo javnosti tudi v zapisanih besedah. Zapleteno in včasih nelagodno dogovarjanje z uredniki Problemov (ESEJI) so prekinili uredniki Časopisa

za kritiko znanosti, ki so objavo preprosto ponudili, za kar se jim lepo zahvaljujemo.

Zamik med tedaj izgovarjanim in tu zapisanim resda ni majhen, a smo mnenja, da je tematika, o kateri smo govorili, še aktualna. Čas, ki ga živimo, je zapletena zadeva; mnogo stvari se je od tedaj v političnem prostoru te dežele spremenilo, a nekatere ostajajo presenetljivo enake; med slednjimi bomo našli enake tone in odzvanjanja, ko je govora o družini in ženskah.

Na tem mestu torej predstavljamo tekste, ki so jih avtorji(ice) tedaj povedali. Žal nam je, da smo za objavo dobili le en diskusijski prispevek, a obetamo si, da lahko tudi pričujoča tematska številka sproži še kako diskusijo. Tekstom smo dodali še intervjuja, prevod in recenzije. Na koncu še beseda o razlikah.

V deželi, ki se skuša strjevati, je vse manj prostora za brbotanje družbenih bojev, ki evocirajo razlike. In če nam z objavo pričujočih prispevkov sploh za kaj gre, je to poskus, da bi evidenca razlik ne bila zbrisana, potisnjena ali pozabljena v imenu velikih idej in projektov. Na ravni (zapisane) besede so razlike lahko številne; bralec(ka) jih bo kljub skupnemu toposu te številke našel(la) brez težav. Uredništvo si je pač pridržalo pravico, da teksov ne razvršča po teoretskih, slogovnih ali kakih drugih proveniencah.

DRUŽINA - DRUŽBA - DRŽAVA

Tanja Renner

PRELIMINARIJE K RAZMERJU MED DRUŽINO IN POLITIKO

Družina je sočasno fizični, odnosni, simbolni prostor, ki se zdi tako znan in običajen, da služi za metaforo vseh tistih situacij, ki imajo opraviti s spontanostjo, naravnostjo, neposrednostjo, "smo kot ena družina", celo "narod kot ena sama velika družina", kar smo nedavno slišali v našem političnem prostoru. Družina je temeljno mesto socialne konstrukcije realnosti in obenem točka, ki ji uspeva nemogoče; socialna razmerja predeljuje oz. prikazuje kot naravna, in obratno, naravna dejstva (rojstvo, smrt, rast) opremi s celim registrom socialnih pomenov.

Družina je prav zato, ker je mesto dogajanj in odnosov, ki se dotikajo najglobljih dimenzij življenja, na videz vsem skupnih in univerzalnih, privilegiran material, s katerim se konstruirajo socialni arhetipi in miti, ki seveda niso vselej afirmativni. Poleg svete družine krščanske tradicije obstajajo utopične vizije preteklosti in fantazme srečne prihodnosti, srečne tudi zato, ker v njej ni družine, kakor je ni npr. v Platonovi Republiki, v socialnih utopijah kakega Fouriera ali v praksah komunalnega življenja šestdesetih in sedemdesetih let. Navsezadnje ima tudi krščanska sveta družina svojo predzgodovino v zgodnjem krščanstvu, ki družine ne dojema kot skupnosti, ampak kot privatno, kot mejo in grožnjo skupnosti.

Analogno so tudi sodobne podobe družine ambivalentne. Poleg podob družin kot azila, varnega pribežališča in mesta čiste ekspresivnosti, solidarnosti in avtentičnosti, kjer jaz šele sem zares jaz, stojijo podobe družine kot mesta opresije, dolžnosti, ekskluzivnega egoizma, nasilja ipd. Z eno besedo, druga plat arhetipa družinske sreče je družina, ki ubija.

Vse te različne podobe živijo druga ob drugi, pogosto v nas samih, so pa tudi del zakonodajnega in socialno-političnega imaginarija, bodisi ko se govori o potrebi po "ohranjanju in utrditvi družinskih vrednot", o "podpiranju družinske solidarnosti" in podobno, bodisi ko se govori o družinah, ki izvržejo svoje bolne, stare, prizadete člane, ali o družinah, kjer močnejši maltretirajo šibkejše. To, kar imajo te različne, tudi kontradiktorne podobe skupnega, je njihova ahistoričnost in vizija družine kot nečesa celega, homogenega, enotnega. Evidenca razlik je torej vedno znova spregledana, potisnjena v stran.

Prav zato je najbrž potrebno vztrajati pri različnosti. Dve različnosti sta, ki sploh konstituirata družino - spolna in generacijska. Spolna razlika začne prav v družini funkcionirati kot življenjska usoda skozi hierarhijo vrednot, moči in odgovornosti. Prav tako so generacije element notranje diferenciacije družine, čeprav na drugačnih osnovah in z drugačnimi motivi kot spolna razlika; rojstvo otrok, njihova rast, odhod iz družine vedno znova premeščajo strukturo družine, definirajo njene stadije, cikle, določajo njene meje. In tudi med otroci povzročajo spolna razlika različne načine pripadnosti in kontinuitete. Predvsem so tu prikrajšane hčere: na simbolni ravni identifikacije in prenosa imena so prikrajšane za genealoško kontinuiteto.

Navkljub zdravorazumskemu videzu in ideološkim proklamacijam, ki družino opredeljujejo kot socialni model zasebnosti in intimistične skupnosti, je nemara potrebno poudariti, da je družina področje in objekt političnega na več ravneh. Poleg znotrajdružinskega življenja, ki je eno temeljnih področij učinkovanja

"mikrofizike oblasti", obstajajo še ševilna razvidnejša razmerja med družino in politiko/državo.

Intervencija države v družino se časovno ujema z rojstvom moderne države. Za zgodovinarja Ariésa je oblikovanje moderne države, torej javne sfere, ki ni podvržena neposredni kontroli sorodstvenih politik, pravzaprav predpogoj za nastanek moderne družine kot prostora zasebnosti in čustev. Država pa seveda ni zgolj kontekst, od katerega se družina loči in določi kot taka, torej kot družina, temveč tudi mesto, kjer se določajo norme in osredišči nadzor, ki zadeva družino kot institucijo.

Če govorimo o sociološki substanci države, potem je ključno dvoje; država je posestnica monopolov moči in točka, kjer se določajo norme in pravila funkcioniranja. Kot taka je seveda v konstantnem napetostnem (tudi konfliktnem) razmerju do vseh tistih subjektov, ki prav tako pretendirajo na podoben status, na status moči in nadzora.

Na polju družinskega življenja je takih tekmovalnih členov veliko. Spomnimo se na konflikte okrog definiranja spodnje meje starosti pri sklepanju zakonske zveze, konflikte v zvezi s prenosom temelja zakonske zveze iz zakramenta na pogodbo, na definiranje obveznosti v zvezi s šolo, definiranja obligacij med starši in otroki, med spoloma ipd.

V družboslovju zadnjih desetletij sta se v razmišljanju o razmerju med družino in državo razvili pretežno dve interpretativni liniji. Prva linija interpretacije dojema to razmerje kot progresivno invazijo države na področje individualnega in družinskega življenja in s tem izpraznjenje obeh, drugi tip interpretacije motri zvezo med družino in državo kot proces progresivne emancipacije individuov, ki v intervenciji države kot garantu državljanskih pravic vidijo možnosti zoperstavljanja centrom moči, pa najsi bo to družina, cerkev ali tradicionalna skupnost, ki s hierarhijami, sistemi vrednot in prioriteta posegajo v individualno svobodo. Nedvomno je prva interpretativna linija močnejša in najbolj razširjena ter je prišla močno do izraza v zvezi z razpravami okrog krize socialne države. Ti avtorji (kakor so Lasch, Donzelot, Berger in Berger, Donati ipd.) menijo, da je družina vse bolj izpraznjena, da je oropana smisla, nesposobna avtonomne akcije, ker je država vse bolj avtoritarna, če že ne totalitarna v svojih težnjah po normiranju in nadzoru vse številnejših področij zasebnega življenja. Druga skupina avtorjev nasprotno meni, da posegi države v družino resda spreminjajo družino, vendar ne v smislu izpraznjenja, preproste redukcije funkcij, temveč tako, da prestrukturirajo stare in pridajajo nove, zaradi česar se družina vse bolj funkcionalno obtežuje (Zaretsky, Ehrenreich, English, Diamond, Barret, McIntosh, Balbo, Saraceno). Zanimivo je morda, da slednjo skupino interpretov sestavljajo večinoma avtorji(-ce), ki so tudi sicer bolj pozorni do socialnega položaja žensk.

Družinska politika

Najbolj transparentno, najbolj "praktično" razmerje med družino in državo je družinska politika. Ob vprašanju družinske politike, njenih možnosti in nemožnosti so mnenja med strokovnjaki močno deljena in segajo od argumentacij za nujnost družinske politike, ki ji pripisujejo velike potencialne, do popolnega zanikanja same možnosti obstoja družinske politike. Slednji menijo, da je na abstraktni ravni "potrebe po podpiranju družine" morda še mogoče dosežati konsenz, ki pa se zalomi takoj, ko je potrebno definirati, kaj sploh družina pomeni,

in še bolj, kaj je mogoče razumeti kot podpiranje. Podpiranje npr. lahko pomeni zavzemanje za široko mrežo uslug in stoitev, ki naj družini (komu znotraj družine?) olajšajo obremenitve, lahko pa podpiranje pomeni ukrepe, ki naj družini omogočijo, da bo sama opravljala vrsto dejavnosti in storitev; podpiranje lahko pomeni vzpodbujanje žensk, da ostanejo doma, lahko pa tudi ukrepe za vzpodbujanje zaposlovanja žensk.

Osnovni nauk, ki ga je mogoče potegniti iz omenjenih kontroverz v stroki, je, da je vprašanje družinske politike politično in ne strokovno vprašanje.

Ker je področje družinske politike nekaj, o čemer se zadnje čase intenzivno govori tudi pri nas, se mi zdi primerno (ne da bi se spuščali v odgovor na vprašanje, ali je družinska politika sploh možna), da vsaj v grobem preletimo tiste temeljne točke, zanke, navzkrižja, ki so razvidna v sistemih, kjer so vpeljali to, kar imenujejo družinska politika.

Zdi se, da večjih zadržev ob definiranju pojma ni. Z družinsko politiko ali tudi s socialno politiko za družino se označujejo vsi (kolektivni) ukrepi, ki jih določen politično administrativni sistem v svojih različnih artikulacijah izvaja, da bi zagotavljal ali pospeševal socialno blagostanje družin. Ne glede na različne politične sisteme, različne razvojne koncepte in znotraj njih različne socialne politike je v državah Zahodne Evrope, ki so vpeljale družinsko politiko, jasno, da so temeljni konceptualni problemi trije: specifičnost, integrativnost in instrumentalnost družinske politike.

a) Vprašanje specifičnosti

Ob opredeljevanju družinske politike se postavlja vprašanje, do kod sega, kako je mogoče razmejiti širše področje socialne politike od družinske, kateri ukrepi kam sodijo ipd. Gre za vprašanje koristnosti rabe širokega (generalnega) in ožjega (specifičnega) koncepta.

Argumenta v prid širokega razumevanja sta:

- vsak ukrep socialne politike ima nujno posredne ali neposredne učinke na družino;

- operativna potreba po širokem konceptu (torej družinska politika kot sestavni del socialne politike) zaradi večje integracije posameznih področij in ukrepov, ki bi bili sicer nepovezani, segmentirani in zato disfunkcionalni.

Argumenta v prid specifičnemu konceptu družinske politike:

- čeprav je res, da ima vsak poseg socialne politike take ali drugačne učinke za družino, je tudi res, da ni področja socialne politike, kjer bi se analizirali, usklajevali celoviti učinki teh posegov v družino;

- socialni pomen družine narašča, zato so nujni specifični ukrepi države, ki naj ji olajšajo funkcionalno preobremenitev.(1)

b) Vprašanje instrumentalnosti

Če je družinska politika konstruirana kot posebno in avtonomno področje, je prvi vsebinski pa tudi formalno organizacijski problem, ki se zastavlja, problem njene instrumentalne oz. neinstrumentalne rabe. Družinska politika lahko nastopa kot sredstvo za doseganje drugih ciljev socialne politike, ki z empiričnimi konkretnimi družinami nimajo neposredne zveze. Instrumentalna raba družinske politike je zelo običajna praksa, pogosti primeri take rabe so: ukrepi družinske politike, ki naj zagotavljajo ali pospešujejo znižanje stroškov družbenih dejavnosti (ali znižanje osebne in skupne porabe, kar je še širši sistemski cilj); ukrepi, ki naj pospešujejo ali zavirajo nataliteto, ali ukrepi, ki naj rešujejo vprašanja v zvezi z obrobniimi segmenti prebivalstva, kakor so bolni, stari, prizadeti ipd., in sicer tako, da del varstva in skrbi prenesejo v družino.

c) Vprašanje integralnosti

Tretja sestavina družinske politike, o kateri se v Zahodni Evropi največ govori, je vprašanje integralnosti. Gre za iskanje take družinske politike, ki bi bila kar se da enotna oz., ki bi povezovala različne razsežnosti ukrepov (različne vidike, področja, dejavnosti), ki so bili doslej nepovezani. Zahteva je povsem jasna, zato pa tem težje uresničljiva. Različni avtorji opozarjajo vsaj na tri vrste pasti, ki prežijo na koncept specifične in integrativne družinske politike.

1. Nevarnost monizma in stigmatizacije. Specifična in integrativna družinska politika lahko pomeni usmeritev oz. podporo določenemu, prevladujočemu tipu družinske organizacije, ki je nemara še ideološko zaželjena in zato favorizirana, zaradi česar so diskriminirane druge oblike. Ali je torej mogoča taka enotna in integrativna družinska politika, ki bi se znala izogniti strukturalnemu in kulturnemu monizmu in puščati prostor za dejanski nestigmatizirajoči pluralizem?

2. Nevarnost integracionizma kot konservativizma. Po mnenju nekaterih avtorjev je tako razumevanje družine nevarno zato, ker je zelo blizu težnji po ohranjanju statusa quo, če že ne težnji po podpori in revitalizaciji "starih, trdnih, stabilnih" družinskih oblik.

3. Nevarnost odtujitve. Integrativnost prinaša nevarnost odtujitve v smislu rastoče odvisnosti od države in njenih aparatov, kar je nedvomno bila skušnja držav blaginje v sedemdesetih letih, ko je sočasno z večjo "podporo/pomočjo" družini potekal proces zmanjševanja svobode in avtonomije posameznikov/družin, zmanjševanja odgovornosti in pristojnosti, povečevanja državno-birokratskih mašinerij in s tem tudi povečevanja socialnega nadzora. Pa tudi sicer se je pokazalo, da se je prav modelu integrativnosti najtežje približati, oz. da je najtežje presežati fragmentiranost družinskih politik. Doslej sta v družinskih politikah prevladovali dve usmeritvi, ki ju označuje prav fragmentiranost:

1. Fragmentiranost po potrebah oziroma področjih intervencije države v družino (značilna za države blaginje, ki svoje socialne koncepte utemeljujejo v klasični delitvi na področja, ki naj - v grobem - tudi pokrivajo osnovne potrebe družin):

a) ekonomsko fiskalno področje (prenos dohodka in socialne varnosti v okviru davčnega sistema);

b) področje družbenih služb (social services), ki jih delijo v splošne (izobraževanje, zdravstvo, stanovanje ipd.) in personalne (posvetovalnice, pomoč starim, prizadetim ipd.);

c) področje zaposlovanja (beneficije in storitve, povezane s trgom delovne sile v zasebnem in državnem sektorju).

2. Fragmentiranost po uporabnikih:

a) specializirani programi, ki zadevajo socialno šibke družinske statuse (zgodnje otroštvo, zaposlene ženske, mladinske delikvente, bolne, stare, prizadete);

b) programi za posamezne tipe (deprivilegiranih, prizadetih) družin npr. enostarševske družine, multiproblematične ali začasno prizadete s smrtjo hranilca, z izgubo delovnega mesta ipd.).

Obe usmeritvi sta se pokazali za neučinkoviti, zato je toliko strokovnih in političnih poskusov zadnja leta usmerjenih v iskanje novih integrativnih pristopov, ki so sicer bogatejši z izkušnjami države blaginje in krize njenih socialnih programov, obenem pa se zavedajo negativnih posledic anglo-ameriškega obrata v ekonomizem kot reakcijo na strategije welfare state. Težave v zvezi z različnimi praksami družinske politike imajo v posameznih državah specifične vzroke, a tudi skupno potezo, ki se izraža kot nesposobnost operativnega povezovanja

posameznih vidikov in intervencij, vendar segajo težave še dlje oziroma so še bolj izvirne. Po mnenju številnih avtorjev izvirajo ključne zadrege v različnih teoretsko ideoloških postopkih oziroma v različnih pristopih k družinski politiki in segajo še dlje: gre za temeljne razlike v samem teoretskem presojanju, opredeljevanju, umestitvi družine v družbeni kontekst. Zato je v razpravah o družinski politiki v zadnjem desetletju nastal zanimiv poskus vsaj osnovne unifikacije različnih pristopov, ko gre za družino v najrazvitejših evropskih državah, ki naj bi ponujal možnost za operacionalno analizo družinske politike.

Poskus se začneja z definicijo družine, ki zavrača vrsto doslej znanih opredeljevanj kot npr. "družina kot naravna skupnost", "družina kot temeljna celica družbe", kot "ekspresivna skupnost" ipd., in postavlja nekoliko "suho" sociološko tezo, da je družina primarna skupnost in družbena institucija, v kateri se predeljujejo viri kateregakoli tipa v zadovoljene potrebe. (Ali dobesedno: "Družina je skupnost oz. mesto pretoka med viri (inputs) in proizvedenimi dobrinami/storitvami (outputs").) (2) Oboji, inputi in outputi, se umeščajo med tri med seboj ločena področja, ekonomsko (trg), politično (država) in skupnostno (področje družbene solidarnosti). Vsa tri temeljijo na različnih tipih ekonomije:

- a) trg temelji na pogodbeni menjalni ekonomiji in sistemu cen;
- b) država temelji na politični ekonomiji centralizacije in redistribucije virov, pri čemer distributivna načela niso zgolj tržna;
- c) področja družbene solidarnosti (sorodstvo, sosedstvo, volonterstvo ipd.) temeljijo na simbolni menjavi, ki ni ekonomsko tržnega tipa in ne pogodbeni, to je menjava, ki ima naravo interpersonalnega transferja in ni komercialno ali politično urejena.

Model za analizo tako opredeljenih razmerij je kratko naslednji:

Družina-trg

Osnovna značilnost razmerja med družino in trgom je ta, da družina trgu "daje" več kot od njega dobiva, ali drugače, njena pripravljenost za sodelovanje s trgom je večja od pripravljenosti trga za zadovoljevanje potreb družine kot take. Razmerje med obema je mogoče analizirati po naslednjih najpomembnejših spremenljivkah:

- sodobni trg producira in terja določen tip "profesionalnega etosa", človeka organizacije (visoko profesionalizirana in specializirana delitev dela z zahtevami po visoki mobilnosti in poklicni pripadnosti);
- v organizaciji dela tudi sodobni trg ohranja spolno diskriminacijo, kar ovira prerazporeditev družinskih vlog, funkcij, obveznosti;
- trg ohranja segmentacijo po starosti, ker generacije ločuje v delovnem procesu in v procesu potrošnje;
- trg producira dobrine in storitve, ki niso prilagajene potrebam družine, prav nasprotno, s temi potrebami se manipulira (npr. stanovanjska gradnja).

Družina-država

Podobno kakor v prejšnjem primeru velja tudi v razmerju družina-država, da daje družina državi več (predvsem z obdavčenjem dohodka), kakor od nje dobiva. Razlogi te "necneke menjave" so seveda številni, ostaja pa dejstvo, da družina

za storitve, ki jih dobiva od države, plačuje preveč. Ne da bi dvomili o potrebnosti in umestnosti redistributivne funkcije države, tečejo razmišljanja predvsem v dveh smerih:

a) večja prilagodljivost države (njenih aparatov, mehanizmov), ko gre za ukrepe redistribucije dohodka v prid najbolj ogroženih družin (načelo enakopravnosti), pri čemer je treba upoštevati ne le številčnost družine, temveč tudi njeno "obremenjenost".

b) večja prilagodljivost tistim družinam, ki želijo večjo stopnjo samoupravljanja z dobrinami in storitvami, ki jih sicer ponuja država (načelo avtonomije). Ali drugače, družine, ki to želijo, naj imajo večjo možnost izbire med posameznimi pravicami, tipi storitev in dobrin.

Družina-področja družbene solidarnosti

Področja družbene solidarnosti se običajno delijo na tradicionalna, predmoderna, kakor so sorodstvo, soseska in volonterstvo ipd. ter na tista, ki so se institucionalizirala zlasti v socialni državi (social services). Medtem ko prva delujejo takorekoč utečeno in samodejno in delujejo toliko bolj, kolikor manj so učinkovita vsa ostala področja, so druga, kakor pravijo nekateri, "nedonošenček" socialne države. Javne institucije socialnih služb v državah blaginje so poleg znanih težav (prevelika administracija in birokratskost storitev, veliki stroški, močan socialni nadzor ipd.) težile k asimetrični odvisnosti svojih uporabnikov. Ti so razpeti med pasivnostjo, občutki nekompetentnosti in zmanjšano odgovornostjo ter med hotenjem, da "stvari opravljajo sami" na načine, ki jim bolj ustrezajo. Zato bi bilo v prihodnje potrebno:

a) bolj nadzirati vire za zadovoljevanje osnovnih potreb vsakdanjega življenja vseh družin in posameznikov (minimalni socialni standard za vse);

b) omogočiti večje samoupravljanje (home management) znotraj relativno odprtega in fleksibilnega sistema konkurenčne izbire;

c) da bi bili posamezniki in družine subjekti recipročne participacije v socialnem, političnem, kulturnem smislu na vseh ravneh (od lokalne do državne) in ne zgolj pasiven objekt takih ali drugačnih reform in političnih projektov.

Opombe:

- (1) Zdi se, da pomen družine narašča tudi v našem, zlasti političnem prostoru. Toda v nasprotju s tistim poudarjanjem družine, ki vidi v družini zibelko naroda in domačijskih vrednot, kar nedvomno sodi v register klasičnih desnih ideologij, bomo izpostavili nekaj bolj empiričnega, otipljivega, a toliko bolj prezrtega. Družina je pomembna predvsem zato, ker je eden najpomembnejših virov materialnih in emocionalnih resursov, dviga se pomen družinsko-sorodstvene solidarnosti, povečuje se obseg neformalnega dela v družini in za družino, stroški družbene reprodukcije, ki so že bili socializirani, se ponovno vračajo v družino. Sočasno s povečanim pomenom družine za posameznika in za družbo se družina materialno in emocionalno preobtežuje, pri pomembnem delu populacije že kar čez raven znosnega življenja. Notorično dejstvo je, da znotraj družine obstajata dva socialno šibka statusa, ženska in otrok, ki sta tudi politično najmanj slišna. Prav tako je znano, da vsaka družbena kriza najprej in najmočneje učinkuje prav nanju. Tretje znano dejstvo je, da oba šibka statusa na manifestni ravni na poslabševanje življenjskih razmer reagirata najkasneje ali sploh ne, reagirata pa impulzivno z elementi avtodestrukcije.

- (2) P. Donati, *Famiglia e politiche sociali*, F. Angeli, Milano, 1981, str. 201

DRUŽINA MED PRIVATIZACIJO IN INDIVIDUALIZACIJO

Mik organske družine

Kvalitativna razlika med doživljanjem življenja v družini in v drugih skupinah se kaže že v govornih modalitetah. Lahko seveda razpravljamo o tem, koliko ima pri tem izkustvu in takšnem pojmovanju "primarnosti" družine vlogo ta ali ona ideologija in družbena ureditev, vendar pa to ne spremeni "življenjske socialne oblike", ki ima družino za skupino, v kateri večina ljudi katalizira svoje socialne izkušnje in v kateri definiramo svojo osebno identiteto nasproti množstvu socialnih vlog.

Ključna vloga zasebnosti kot odlikovane sfere človeškega življenja v modernih družbah in s tem ključni pomen družine kot temeljne celice zasebnosti nikakor nista le rezultat modernizacije družb. Zasebnost namreč ohranja v sebi mnoge izrazito predmoderne sestavine. Tu mislim predvsem na "stanovski" značaj spolne delitve v moderni družbi. To pomeni, da je posameznik s svojo spolno vlogo determiniran vse življenje in da spolna vloga naddeterminira vse ostale delitve (izobrazbene, kvalifikacijske, slojne itd.) (Beck, 1986).

Ženskam je v industrijskih družbah "dodeljena" vloga čuvarja doma, družine in zasebnosti. One naj bi s svojimi emocionalnimi in interakcijskimi potenciali, ki jim jih bojda daje že "narava" zaradi materinstva, ustvarjale v družini "terapevtsko" klimo, tj. takšne odnose in socialno klimo, ki podpirajo kompenzacijo identitetnih izgub zaposlenih družinskih članov (predvsem seveda moža) (Ottomayer, 1987). Vendar je bila takšna dodelitev socialnih vlog ženskam zmes ideologije in realnosti in to predvsem iz naslednjih razlogov:

Velik pritisk na družinsko omejevanje žensk je začela izvajati cerkev v 17. in 18. stoletju. Temu se je pridružila splošna krepitev patriarhalne morale, zlasti v protestantskih deželah, ki krepil hierarhično organizacijo družine z očetom kot "monarhičnim" gospodarjem družine.

Odpor proti pritiskom je bil najmočnejši pri ženskah iz meščanskih stanov. Te so gojile svoje oblike zasebnosti, ki moškim pogosto niso

bile dostopne, in prav tako svojo obliko javnosti, npr. trajne odnose in komunikacije med ženskami različnih družin. Vodile so "salone", kjer so se zbirali reprezentativni člani zgodnje meščanske javnosti. Toda tudi pri ženskah iz nižjih slojev se razdelitve na zasebno in javno sfero tja do srede 19. stoletja ne da ostro začrtati. Tako zasebno kot "javno" je raslo iz iste skupne osnove, iz družinske ekonomije, ki je bila obenem notranje povezana skupnost in tudi odprta navzven, v razne oblike menjave in družbene odvisnosti (Habermas, 1990).

Ženske tudi niso omejevale svoje dejavnosti le na družino in zasebnost, temveč so jo razširjale na različna področja javnosti, ki pa dostikrat otanejo neopažena raziskovalcem. Vse bolj množično vstopanje žensk v mezno delo, nastopanje na trgu, vse večja izobraženost žensk ipd. kažejo na specifična, resda "nepolitična" področja javnosti, kjer pa so ženske lahko delovale precej pred svojim formalnim vstopom v politični del javne sfere.

Zasidranje žensk v družinski zasebnosti ni bilo le podreditev žensk domu, ampak tudi "osvojitve" doma. Dejansko se je namreč delitev na zasebno in javno dogajala hkrati tako zunaj kot znotraj družine, pri čemer so si ženske pridobile mesto gospodaric doma, gospodinjstva, moški pa vlogo reprezentantov družine navzven, v ekonomski in politični javnosti. Res pa je, da je hkrati z razločevanjem poslov v družini od bolj javnih opravil, npr. od sprejemov gostov, dejavnosti salonov ipd., dejavnost žensk postajala vedno bolj "privatna" v smislu nečesa marginalnega in partikularnega. V 19. in 20. stoletju se ta marginalizacija gospodinjstva pa tudi vzgoje otrok še utrdi, in sicer toliko bolj, kolikor več tradicionalnih družinskih in hišnih opravil prehaja v okviru zunajdružinskih ustanov.

Navadno je, da je ta "paradigma" odnosov med vlogami v sferi zasebnosti ostala tako trdovratno nespremenjena od 18. stoletja do danes in da mnogi lucidni duhovi (npr. Comte in Mill) niso opazili prozorne ideološke prevare v argumentih, ki so "podpirali" takšno delitev socialnih vlog po spolu.

Dodeljevanje trajnih spolnih socialnih značajev posameznikom pa vendarle ni samo kak tradicionalni preostanek v industrijski moderni, ki bi se ga dalo zlahka otresti, če bi se ga zavedli. Nasprotno, to dodeljevanje je osnova moderne jedrne družine.

Tudi v modernih družbah 19. stoletja in v sodobnih razvitih družbah jedrne družine niso vedno in povsod prevladujoče. Vendar pa imajo jedrne družine modernih družb drugačne funkcije kot v družbah srednjega veka in na začetku kapitalizma. Šele v modernih družbah

namreč postanejo najbolj funkcionalna oblika družine s stališča družbene delitve na produkcijo stvari in reprodukcijo rodu, tržnoblagovalne ekonomije itd. (Lasch, 1981)

Bolj kot sam pojav jedrne družine je za moderno družino značilno, da proizvodno oz. ekonomsko ovrednoteno delo poteka zunaj družine (poklicno delo, mezдно delo). Delo v družini (gospodinjstvo, ukvarjanje z oskrbovanjem in vzgojo otrok) pa izgubi ekonomsko ceno in vrednost, torej sploh ni priznano za "pravo delo". Vendar pa prav razdelitev dejavnosti družinskih članov na zunajdružinsko, ekonomsko ovrednoteno in javno priznano delo ter na znotrajdružinsko, zgolj zasebno in ekonomsko nepriznano delo predpostavlja, da nekdo v družini nenehno skrbi za red, za gospodinjstvo, za otroke itd., medtem ko se ostali družinski člani posvečajo pretežno "javnim dejavnostim".

Sodobna jedrna družina je družbena enota, ki kljub vsem notranjim in zunanjim pritiskom na družino omogoča njenim članom, zlasti zaposlenim, da v omejeni obliki kompenzirajo učinke obremenitev in odpovedi, vendar ob predpostavki neplačanega in sploh družbeno neovrednotenega dela v družinski skupnosti. To delo pa je po zgodovinski in kulturni tradiciji vseh modernih družb "pripadlo" ženskam. Zaradi tega se socialna vloga žensk kot "varuhinj doma, družinske klime, zasebnosti ipd." v družini v ideološki perspektivi vedno znova kaže kot nekaj samo po sebi nujnega, naravnega (Graham, 1985).

To vodi ideološke opcije vseh modernih družb v legitimiranje temeljno različnih socialnih pozicij, vlog in identitet moških in žensk. Res je, da so tu vse moderne družbe "podedovale" nekdanje patriarhalne predsodke in nazore fevdalnih in drugih predmodernih družb. A to ni dovolj za pojasnitev trdnih spolnih delitev v modernih družbah. Če se podedovane predstave o družbenih vlogah moških in žensk ne bi tako dobro ujele s funkcionalno delitvijo na javno in zasebno sfero, z družino kot osnovno celico zasebnosti, potem se tradicionalni vzorci ne bi tako trdno usidrali v modernih družbah.

Ni se torej čuditi, da je družina v ideološki optiki različnih politik in družb razumljena kot "organsko strukturiran" kolektiv, v katerem se percipira in definira tudi transdružinska socialna dejavnost družinskih članov. To optiko še zlasti poudarjajo tiste politike, ki tudi vso družbo utemeljujejo na predstavi takšne ali drugačne organske kolektivnosti.

To velja tudi za (real)socialistične ideologije, ki so sicer izvajale velik pritisk na družino in na zasebnost posameznikov sploh. V družini so namreč videle nevarnega konkurenta, saj so celotno družbo razumele kot "organsko celoto", ki v celoti posrka vso zasebno in javno dejav-

nost posameznikov. Vendar pa so tudi realsocialistične družbe na tihem predpostavljale prav družino kot socialno in celo kot ekonomsko enoto družbe, na katero so zvrčale bremena nenehne ekonomske krize in politične represije. V zasebnost potlačena političnost je bila kompenzacija za dirigirano političnost "javne sfere".

K razreševanju protislovij odnosov javno/zasebno in družbenega položaja žensk ni veliko pripomogla nobena revolucija, ki se je zgodila z ambicijo, da preseže "meščanske" revolucije. V socialističnih državah je ravno množična zaposlitev žensk te najbolj obremenila, saj ni spremenila koncepta družine. Socialistične družbe so v različnih obdobjih sicer poskušale na različne načine porušiti ali zmanjšati razliko zasebno/javno, prav tako tudi politično/nepolitično, zlasti s "podružbljanjem" družine, z negiranjem zasebnosti kot vrednote, vendar je šlo to prizadevanje praviloma vzporedno s prepročevanjem konstituiranja civilne družbe, saj je ravno sfera zasebnosti in družine predstavljala "otok" individualnosti in vsaj navidezne svobode ter neideološkosti (F. Feher, A. Heler, 1986).

S tem je delitev javno/zasebno dobila drug pomen. Medtem ko je v t.i. meščanskih družbah ta delitev v precejšnji meri tudi rezultat emancipacije civilne družbe od države, je v realnih socializmih preostanek civilnosti, ki nima prave družbene legitimitete. A tudi v teh družbah so ženske tiste, ki branijo in ohranjajo dom, družino, zasebnost pred posegi "družbe" oz. birokratske javnosti. (Lovenduski, J. 1986)

Navidezno nasprotno perspektivo glede družine zagovarjajo konservativne in neokonservativne ideologije, ki poudarjajo prav družino kot osnovno področje individualne dejavnosti ljudi. Za te ideologije je značilno, da individue zopet podrejajo organski kolektivnosti družine, ki se kot mali organizem vključuje v večje celote; države, narode, religiozno opredeljene skupine ipd.

V sedanjih razmerah, ko se tako rekoč na mah rušijo realsocialistične strukture in ideologije, se kot radikalna sprememba ponujajo razne predelave konservativnih in neokonservativnih ideologij in družbenih modelov. Tipičen primer preobrata od (navideznega) zavračanja družine in zasebnosti predstavlja "novi kolektivism" na nacionalni (in deloma na religiozni) osnovi. Ta obrat lahko vidimo v skoraj vseh državah, ki poskušajo vzpostaviti kontinuiteto s tradicijo, ki jo je prekinila "socialistična medigra". Jugoslovanska in slovenska družba nam nudita različne variante takšnega obrata. Da gre res za nadaljevanje kolektivistične ideologije, kaže že preprosto dejstvo, da kolektivne idiome kot sta socializem in samoupravljanje, zamenjujejo drugi kolektivni idiomi kot sta narod in samobitnost. Brezprizivni

prehod iz enega kolektivizma v drugega kaže na nepripravljenost za dejanski pluralizem in dopuščanje individualizacije in individualnih razlik.

Dejstvo je, da so socialistične države svoj kolektivizem gradile na paradržavnem podružbljanju vseh sfer človekove dejavnosti, zlasti iz zasebne, torej na omejevanju zasebnosti: od zasebne lastnine, zasebne ekonomije do podružbljanja družine. Ideologija egalitarnosti je navidez povzročila vstop žensk v javno sfero, vseeno pa se je ohranil cel sistem razlik.

Novi kolektivizem na nacionalni osnovi na videz obrne situacijo. Odkrije zasebnost, družino in redefinira vlogo ženske v družbi - skozi materinstvo. Pri tem pa ni poudarjena zasebnost kot socialni prostor individualizacije, ampak nastopa zasebnost predvsem v reprodukcijski funkciji in socializaciji za narod. Podoba družine je izrazito tradicionalna. Odkrivajo se tradicionalne vrednote, zlasti religiozne. Toda tudi takšna zasebnost in družina sta "usmerjeni" in "kontrolirani" z ideologijami, torej nista prispevek k osvobajanju posameznika od represij, temveč novo, čeprav bolj posredno instrumentaliziranje posameznikovega življenja.

Odnos žensk kot simptom potlačitve razlik

Ideološkemu profilu realsocializmov ter novemu nacionalnemu kolektivizmu je skupno, da nasprotujeta svojskosti posameznikov v vodenju njihovega življenja in individualnim razlikam, ki jih ne moremo zreducirati na kak socialni tip (razred, sloj, spol, vera, narod itd.). Posameznik je v teh ideologijah razumljen kot "svoboden", le kolikor je njegovo individualno početje in stremljenje nagrajeno z nadindividualno, praviloma nacionalno definirano vlogo.

Simptom teh ideologij/politik je odnos do žensk, kajti predvsem ženske se v njih ne sprejema kot posameznice s svojo individualno življenjsko potjo in individualnimi potrebami, temveč kot nosilko družinskih in socializacijskih vlog. V nacionalno definiranih kolektivizmih so ženske sicer povzdignjene na piedestal materinstva, varovanja doma in družine kot nacionalnih svetinj, a obenem so s tem položajem tudi trdno zvezane, nadzorovane in omejevane.

Dejavnosti žensk so v teh nacionalnih ideologijah doma in trdne družine reducirane na produkcijsko in socializacijsko funkcijo žensk v rojevanju in vzgoji potomstva "za narod" (ki je vedno tako ali

drugače "ogrožen"). Prav ženskam pripade tudi naloga, da ohranjajo tradicionalno podobo družine. Zagovarjanje "povratka žensk v družino" je zato tesno povezano z nacionalno-ideološko retoriko, saj naj bi po tej koncepciji samo ženske, ki so se povsem posvetile svoji družini, zmogle ohranjati tradicionalne vrednote in nacionalno zavest pri novih generacijah. Takšno "delo pri discipliniranju" novih generacij obenem disciplinira same ženske in jih podreja družbenim avtoritetam in institucijam. Nobena od teh politik ne dopušča ženskam, da bi same artikulirale svoje interese, in še manj jih k temu spodbuja.

Tak položaj žensk sam po sebi ni zgodovinsko nič novega, saj je znan pri večini tradicionalnih družb. Novo pa je, da se k temu stremi ob tem, ko se želi čim prej "doseči" razvito Evropo, nadoknaditi zamujeno v razvoju ipd., pri tem pa, kot da se ne opazi zgodovinskega premika v položaju in pojmovanju žensk v razvitih evropskih družbah. V teh družbah se čedalje bolj krepi tendenca individualizacije življenjskih strategij, vzorcev potreb, ideologij ipd. S tem je povezano upadanje pomena donedavnih socialnih identifikatorjev (razred, sloj, spol, poklic, narodnost...) (Beck, Beck 1990). Za ženske konkretno to pomeni, da svoje življenje, delo, potrebe razpoznavajo v vedno manjši meri, razpoznavajo kot definirane skozi svojo spolno definicijo in svojo vlogo v družini.

Zdi se, da je ta trend tolko bolj močan, kolikor bolj pomemben postaja individualni prispevek ljudi k produktu, zlasti prispevek v znanju, sposobnostih za delo, komuniciranje, vodenje različnih procesov. Torej ta proces napreduje hkrati z zamiranjem "industrijske moderne", katere skrajna politična eksponenta sta bila med drugim tudi realsocializem in nacionalno definirani kolektivizem.

V tem procesu preraščanja industrializma se nujno uveljavlja razlika med novo individualizacijo in privatizmom. Privatizem poudarja zasebniško definicijo individualizma, tj. individualnih strategij, ki jih določajo množična potrošnja, apolitičnost, stroga ločitev zasebnega od javnega in percepcija družine kot družbene celice, ki brani zasebno sfero pred "vdori" iz javne sfere. Prav posebno pa poudarja tradicionalne spolne razlike in tradicionalne koncepte družinskih spolnih vlog. Zato pravzaprav ne pripozna individualnih spolnih razlik in individualnih odnosov med spoloma, temveč le njihovo tipizirano, uniformno podobo.

Prav priznavanje spolnih razlik, kot se individualno izkazujejo, ne pa kot definicij vlog, ki prikrijejo druge razlike, je začetek resnega priznavanja vseh drugih razlik in s tem začetek dejanskega pluralizma v

družbi in politiki. Oživiljanje privatizma obenem z nacionalnimi kolektivizmi zato ne pomeni nobenega posebnega napredka.

Nasprotno temu pa novi individualizem ne gradi na množični potrošnji z individualističnim videzom, temveč na kreiranju individualnih potreb in načinov zadovoljitve, na povezovanju sveta dela in porabe, na njenem profiliranju osebne identitete posameznika v raznih oblikah interakcij, na relativizaciji razlike zasebno/javno (ne na njenem ukinjanju), na opuščanju razrednih, slojnih, spolnih stereotipov, ki "tipizirajo" posameznika. Kakršnokoli nadindividualno kanaliziranje življenjskih potekov, npr. v interesu naroda, razreda, religije ipd., nasprotuje poindustrijski individualizaciji. (Beck 1986)

Poskusi ponovnega prekritja vsega življenja in dela žensk z nacionalnimi, religioznimi in družinskimi stereotipi zato niso nevarni le za ženske, ker jih ponovno tlačijo v tradicionalistično vprego. Nevarni so družbi nasploh, saj so simptom znatne in verjetno precej razširjene negotovosti pred velikimi spremembami, ki jih prinaša poindustrijska družba.

Pritiski, ki jih doživljajo in jih bodo doživljale ženske, se nujno razširijo na druge dele populacije, če ne drugače, preko družinskih razmerij in delitve družinskih vlog. Če se npr. ženske pod pritiskom nezaposlenosti "vrnejo v družine", potem je to zanje gotovo izguba socialne identitete in ta izguba se čuti v družini, v medsebojnih odnosih, potlačenih strahovih, iluzornih poskusih emocionalnega nadomeščanja skupnega manjka ipd. To pa gotovo zavira pravo individualizacijo družinskih članov, pač pa jih sili v privatistično ravnanje in motivacijo.

Poleg tega v naših slabih ekonomskih razmerah umik žensk v zasebnost ne bo popoln, saj bodo morale prav ženske s svojim dodatnim delom zunaj družine dopolnjevati družinski proračun. Povprečni osebni dohodki bodo še dolgo časa prenizki, da bi lahko le en družinski član oskrboval vso družino. To pa pomeni, da bodo ženske bolj kot k "vrnitvi v družino" prisiljene k iskanju dopolnilnih zaposlitev za vsako ceno, ob vseh pogojih in ob stalni negotovosti. Ženske bodo tako domestificirana in obenem cenena delovna sila ob slabi sindikalni podpori in zmanjšani socialni varnosti.

Rezultat takšnih pritiskov ne bo množično vračanje žensk v družine, temveč močno frustrirajoča "paradružinska" eksistenca žensk. Ženske bodo stalno pritiskale na vrata vseh vrst zaposlitev in dela, povečevale konkurenco med seboj na trgu dela in s tem zniževale ceno svojega dela. To znižanje (že tako nizke) cene dela, bo lahko postalo

eden od osnovnih izvorov dobičkov zasebnih ali državnih delodajalcev, ki jih bodo morda nato vložili v modernizacijo proizvodnje. Vendar pa bodo ti pritiski na ženske povratno negativno vplivali na emancipacijske procese in na razvoj demokracije, saj bo morebitni družbeni sporazum dosežen ob discipliniranju in domestificiranju velikega deleža populacije.

V tej perspektivi so videti tudi močno iluzorni koncepti o družini kot o "obrambni" celici družbe, ki ščiti zasebnost posameznikov pred pritiski iz javne sfere (npr. politike, sveta dela ipd.). To je koncepcija družine kot miniterapevtskega centra, ki omogoča vsakodnevno osebno reintegracijo svojim članom, obnovo delovne sile in motivacije za delo ipd. Ta vzorec družine je običajen v privatistični koncepciji odnosa zasebnost/javnost, vendar je delno realiziran le v družbah materialne blaginje in razvite zasebne potrošnje, ki omogočata velikemu deležu populacije, da si za ceno družbene anomalije in potlačanja socialnih konfliktov "gradi" svoje zasebne "male svetove".

Koncepcija družine kot obrambe zasebnosti posameznikov je v nujni zvezi s predstavo o organski celosti družine, ki preprečuje prehod socialnih konfliktov iz družbe v družino, kjer se nasproti instrumentalnim odnosom zunaj družine uveljavljajo "pristne" emocije ipd.

Tako kot je iluzorna koncepcija celostne, brezkonfliktne družine, je iluzorna tudi koncepcija družine kot kompenzatorne in terapevtske primarne socialne skupine. Vendar pa so te predstave nabite z močnimi pričakovanji in emocijami ljudi, zato so lahek plen različnih ideologij, ki nastopajo v "obrambo družine", "narodove skupnosti" ipd. V pričakovanjih in emocijah, ki se ob tem zbujejo pri ljudeh vseh slojev, gre v izgubo subtilna razlika med individualizacijo in privatizmom. Spolne razlike ne postanejo sestavina normalnih individualnih razlik, pač pa okamenijo v razlikah socialnih vlog in trajnih socialnih identitet.

Izguba senzibilnosti za razlikovanje slojnih, razrednih, spolnih, nacionalnih, jezikovnih identitet in za razlikovanje le-teh od individuov, ki jim te delne identitete pritečejo, je v sedanjem prehodu od industrijske k postindustrijski moderni dolgoročno usodna. Onemogoča namreč subjektivno prisvajanje in ponotranjanje "postindustrijskih" izkustev z individualizacijo.

Če iz te perspektive opazujemo nacionalno obarvane kolektivizme, ki se uveljavljajo v jugoslovanskem političnem prostoru, lahko ugotovimo, da pomenijo predvsem zgodovinsko in družbeno regresijo, ne pa korak naprej v postindustrijsko družbo. Uveljavljanje pluralizma v

teh okvirih ostaja polovičen korak, saj se pluralizem uveljavlja zgolj kot politični pluralizem, ne pa kot pluralna družba, ki spoštuje razlike in zavrača pavšalne tipizacije.

LITERATURA:

- Beck, V., Beck, E.G.: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M 1990
Beck, V.: Risikogesellschaft, Frankfurt/M 1986
Fcher, F., Heler, A.: Diktatura nad potrebama, Beograd 1986
Flandrin, J.L.: Družina, Ljubljana 1986
Graham, A.: Family life, New York 1985
Habermas, J.: Javno mnenje, Ljubljana 1990
Lasch, C.: Geborgenheit, München 1981
Lovenduski, J.: Women and European Politics, Brighton 1986
Ottomayer, K.: Lebensdrama und Gesellschaft, Dunaj 1987
Ule, M., Ferligoj, N., Renner, T.: Ženska, zasebno, politično, Ljubljana 1990

NOTRANJOST DRUŽINE: SOOČENJE IN ODGOVORNOST

1.

Namen moje razprave je, da prispevam "podrobnosti" k argumentom proti pojmovanju družine kot enotnemu, brezkonfliktnemu subjektu novega kolektivizma. Še več: argumente za to, da investiramo v družini v oblikovanju pogojev, v katerih bomo zdržali konfliktnost, pristali nanjo in s tem avtonomijo in skupno iskanje.

Družina je po definiciji konfliktna skupina: vsaka družina mora na svoj poseben, edinstven način obvladati neskončno raznolikost individualnih razlik in torej ustvariti sistem oziroma oblikovati skupino, ki bo omogočila posamezniku soočenje in odgovornost za soočenje.

Iz notranjosti družine se zdi jasno: individualizacija posameznika - ženske je usodno odvisna od individualizacije posameznika - otroka in moškega. V psihodinamiki družine to pomeni individualizacijo v nerazrešljivi konfliktnosti, ki jo je treba vedno znova tvegati, prepoznati, zdržati.

Iz konfliktnosti družine sledi potreba po tem, da bi, kot pravi von Braunmühl (1), "bolje vedeli, kaj delamo". Da bi moški, ženska, otrok mogli po svoje spreminjati družino, mora postati razvidnejša. Razvidnejša v družini, razvidna za vse in tam, kjer jo je stvarno mogoče spremeniti.

Terapevtske izkušnje dela z družino potrjujejo trditve V. Satirja (2), da je le ena desetina vsakdanjega življenja v družini na ravni zavestnega, osveščenega. Družinski konflikti so ogrožujoči, odkrivanje nove desetine pomeni več konfliktov, pomeni nova soočenja in odgovornosti. Da bi mogli konflikte reševati, jih moramo razbrati. Vztrajanje na udobni desetini vsakdanjega pomeni varnost, ki otežuje konfrontacijo.

V Mertensovem pojmovanju sposobnosti za konflikt je formulirana pomembna naloga socializacije v družini. Gre za sposobnost posameznika, da zazna konflikt za motenimi interakcijami in komunikacijami, ga prepozna in se z njim sooči, da bi ga bodisi začel reševati, bodisi zmogel živeti z njim.

Sposobnost za konflikt je kompetenca osveščeniosti o problemih, ki so globlji od vsakdanjih, običajnih, dostopnih skrbi. Gre za sposobnost posameznika, da v interakciji in komunikaciji zazna konfliktne vsebine in jih metakomunicira.

Mertens pravi: "Vzgoja sposobnosti za konflikt mora osposobiti otroka, da pričakovanja in atribucije staršev, njihova etiketiranja sprejme brez vprašanja; da pristane na ambivalentnosti potreb staršev, jo zdrži in se tako uspešno razmeji od staršev." (3)

Vendar ne gre samo za to. Mertensa dopolnjujemo v toliko, da mora sposobnost za konflikt vsebovati tudi razpoznavanje prispevka posameznika k ohranitvi družine. Najprej si je v družini treba pridobiti pravico do vseh svojih čustev, do individualnosti, do avtonomije. Varnost, ki jo človek v družini potrebuje, je varnost spreminjanja, dovolj občutka varnosti, da zdrži napetost konfliktov.

Hote ne govorim o ženski - govorim o družinskem izkustvu človeka, ki je "družinski človek" (4). Sposobnost za konflikt potrebujemo vsi, da bi iz individualnega, identitetnega razpoznali žensko, moško, otroško. "Družinski človek - ženska" ostane vse življenje vezan v družino. Tudi za neodvisnost od družine je ena sama možnost: prepoznavanje konfliktov, pristajanje nanje, tam, kjer so nerešljivi - in sprava.

Razvidnost družine v konfliktnosti, ki omogoča konfrontacijo in odgovornost, je lahko le skupen družinski projekt. Tudi "biti ženska" se začne tako in se tiče nas vseh. Ob tem moški in ženska ravnata različno z družinskimi konflikti, za otroka pa se šele ustvarja prostor za začetek enakopravnjčšega dvogovora.

Upam, da je ostalo dovolj jasno: konflikti v družini so neizogibni, konflikti preživetja z drugim človekom zase. V družini se mora zgoditi nemogoče: treba je ustvariti pogoje za odnose, soočenje, odgovornost, da bi skupaj - ne drug proti drugemu in ne drug mimo drugega - preživeli.

Doslej smo vlagali več v varnost, ki konflikte prekriva in s tem prekriva posameznika: drugače žensko, drugače moškega, drugače otroka, vendar vsem jemlje preveč. Sposobnost za konflikt je pomembna kot družinska izkušnja, ker se tu morajo hkrati na novo zakoličiti človeške možnosti.

Moški in ženska z družinskimi konflikti ravnata različno. Navedbe v literaturi pa tudi moje lastno raziskovalno in terapevtsko izkustvo kažejo, da je običajno ženska tista, ki prej formulira konflikt, prej mora tvegati, da ga formulira in da išče rešitve.

Kontekst ženskega soočenja s konflikti subtilno razloži Carol Gilligan (5), ko pokaže socializacijo ženske kot socializacijo za vezanost v medosebne odnose. Ženska se uči prepoznati in tkati dalje tistih tisoč niti, o katerih tako prezirljivo govori Simone de Beauvoir (6). Odnosi, vzdrževanje, vezi, skrb, odvisnost so njene naloge. Vpletenost, nerazmejenost, odvisnost se nagrajujejo.

Konflikti, ki jih ženska prepozna, so konflikti vezanosti, vpletenosti. Nova naloga za žensko je razmejiti se v vezanosti, razmejitev, ki vezanost ohranja.

V socializaciji moškega so v ospredju drugačna sporočila: treba se je čimprej razmejiti, osamosvojiti, obvladati meje, ščititi neodvisnost, nevpletenost. Moški se najprej uči prepoznavati konflikte, ki izvirajo iz grožnje neodvisnosti. Nova naloga je tveganje vezanosti in neodvisnosti ven.

Tako sposobnost za konflikt prinaša otroku oboje: prepoznavanje strahu pred neodvisnostjo in prepoznavanje strahu pred vezanostjo.

Mislim, da danes ženske nosimo pomembne izkušnje za vzpostavljanje prostora za "in odnose", za risanje zemljevidov individualnih razlik in mreže odnosov, ki omogočajo orientacijo. Gre za **orientacijo** v stvarnosti, ki jo bolje vidimo, in ne za zmago, prevlado, prekrivanje, izločanje.

"Žensko" formulacijo nalog spreminjanja družine povzemam iz dveh mojih raziskav. Raziskava Zdravnica in njen poklic je iz leta 1988 (7). Namen je bil prikazati doživljanje in ravnanje zdravnice z dvojno obremenjenostjo v družini in pri delu. Rezultati so pokazali posebnost življenjskega položaja zdravnice, ker je ženska. Njeno vpctost v medsebojne odnose, njena občutljivost in odvisnost od njih ji otežuje ali onemogoča, da bi se doma razmejila tudi zase. V delovni instituciji pa tudi ni predvideno, da bi v organizaciji dela upoštevali skrb za medčloveške odnose, povezanost, družino.

Zdravnica doživlja svoje življenje kot razpetost med težko rešljivimi nalogami v družini in poklicu, ki jo vedno znova zapletajo v konfliktne situacije. Konflikti so praviloma rešljivi, vendar terjajo napor in veliko

energije. Konflikti, napetosti, utrujenost, se sprejemajo kot dejstvo, na katero je treba pristati, saj sta družina in poklic pomembni sestavni življenja. Moje sogovornice nikjer niso zase izbrale dilemo družina ali poklic. Vprašanja, ki si jih postavljajo, so, kako oboje - in kako oboje z manj napetosti in utrujenosti. Napetost in utrujenost sta dve besedi, ki najpogosteje poimenujeta situacijo, ko žena vedno znova naredi "toliko, kot je mogoče", na robu moči.

Navedeni zavestni konflikti omogočajo le vpogled v tisto, kar zagotavlja "več istega", ohranjanja stanja. Zdravnica si želi pomoči, vendar ne pričakuje, da bi ji v družini ali pri delu res pomagali. Še bolj zanimivo je, kako formulira potrebo po pomoči: pomoč se opredeljuje kot pomoč za to, da bi svoje delo doma in v službi mogla opraviti bolje. V ospredju so drugi ljudje, s katerimi je povezana in odgovorna zanje. Njene lastne potrebe, da bi se razmejila tako, da bi ostal tudi prostor zanje, da bi ji bilo lažje - ostanejo neizrečene. S konflikti razmejevanja se ne upa soočiti.

Zdi se, da je znotraj družine še vedno tako, kot sem ugotavljala zdaj že skoraj pred petnajstimi leti: žena se je zaposlila, je v družinski skupini spremenila le toliko, kolikor je bilo potrebno, da se ne bi nič spremenilo (8). Soočenje in odgovornost za konflikte, ki jih omogoča nova svoboda ženske, so preveč ogrožujoči. Spreminjanje vseh družinskih vlog postavlja tako vprašanje vdanosti kot vprašanje varne in spremenljive podobe o sebi.

Tako prav žena v imenu varnosti ohranja patriarhalno družinsko strukturo, da bi zagotovilo spoznavno, razvidno, trajnost.

O "moški" formulaciji nalog spreminjanja družine vem manj. V zgoraj citirani raziskavi se je pokazalo: če ženska ustavi soočenje s konflikti na meji, ko je ogrožena varnost "več istega", se moški ustavi že prej, konflikta ne formulira. Formulacija konflikta že nosi v sebi nevarnost grožnje neodvisnosti.

Kako pomembna je moč oziroma nemoč družine, odvisna od svobode posameznika v njej, razumemo, ko v družini napravimo prostor za otroka.

Iz terapevtskih izkušenj vemo, da sta zavezništvo med staršema in ohranitev generacijskih razlik dva temeljna pogoja za ohranitev družine. Zavezništvo in ohranitev generacijskih razlik zagotavljata otroku največ možne svobode za Mertensovo sposobnost za konflikt. Lidz (9) definira zavezništvo med staršema kot odnos, ki omogoča, da si vlogi staršev in vlogi zakoncev ne nasprotujeta, da torej starša v odnosu do otrok upoštevata drug drugega. Zavezništvo je pogoj za to,

da se generacijske razlike lahko ohranijo, da starši ne postanejo odvisni od svojih otrok, otrokom pa zagotovijo nujno odvisnost.

Že tako skopo podana definicija pokaže, koliko odgovorov, konfrontacij je potrebnih, da bi se zavezništvo vzpostavilo in vzdržalo. Zavezništvo pomeni varno soočenje z individualnimi razlikami, ki postanejo del stvarnosti, v kateri se otrok uči živeti.

Danes je zavezništvo nova, drugačna naloga, ker ga ne morejo več varovati tradicionalne norme in vrednote. Iz terapevtskih izkušenj vem, da ga je lažje vzpostaviti med roditeljem - pogosteje je to mati - in otrokom. Tako se podrejo tudi generacijske razlike. Konflikti zaradi nezadovoljenih potreb otrok se ne morejo več izreči.

Zavezništvo je zelo konkretna naloga, ki v vsaki družini posebej na novo zagotavlja vsa vprašanja vloge ženske in moškega. Dogovarjanje in skupno iskanje lahko postane skupni družinski projekt, v katerem se bosta ženska in moški skupaj z otrokom učila svojo posebno varianto vpletenosti in neodvisnosti.

3.

Družina je pomembna možnost človeškega življenja in zato je aktualna naloga, ki se nam postavlja, kako bi lahko ženske, moški, otroci iz nje in v njej postali v večji meri gospodarji svoje usode in svojih izbir. Že se je začelo soočenje s konfliktnostjo. Socialno delo, psihologija, družinsko - terapevtski koncepti so prispevali k temu, da bi ljudje v družini našli možnost in odgovornost za spreminjanje.

Res je danes težje živeti v družini kot kdajkoli doslej. Konflikti in negotovosti spremljajo iskanje novih poti, vendar se temu ne moremo izogniti tako, da se vdamo idealizirani patriarhalni podobi "že videnege", varnega.

Nesprejemljivo usodno je, če gre za ponudbo politike, za poskus institucionalizacije in normiranja.

To, kar potrebujemo, so novi projekti skupnega življenja. Družinsko izkušnjo, ki nam bo omogočila, da izbiramo, da v družini ostanemo ali pa iz nje povezani in neodvisno odidemo. Gre za podporo pluralističnim težnjam v zasebnem, družinskem in javnem, družbenem. Človek je družinski človek, vendar nuklearna družina ne more biti edina alternativa njegovega življenja.

Rekla sem že na začetku razprave: potrebujemo zavestno investicijo v razvidnost družine, da bi bolje videli, kako zmoremo družino živeti, da bi vsi, **moški in ženske** raziskali meje in možnosti vpletenosti, vezanosti in neodvisnosti, samostojnosti. Samo posamezniki lahko uresničimo navidez nemogoče: vzpostavljanje mehanizma, ki omogoča izražanje in ohranjanje individualnih razlik, konfrontacijo, odgovornost.

Literatura in opombe:

1. von Braunmühl, E. (1986). Der heimliche Generationsvertrag. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.
2. Satir, V. (1985). Selbstwert und Kommunikation, Familientherapie für Berater und zur Selbsthilfe, J. Pfeiffer, München.
3. Mertens, W. (1974). Erziehung zur Konfliktfähigkeit. Ehrenwirth, München.
4. Duss von Werdt, J., Welter-Enderlin, R. (1980). Der Familienmensch. Klett-Cotta, Stuttgart.
5. Gilligan, C. (1985). Die andere Stimme. Piper, München.
6. de Beauvoir, S. (1988). Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.
7. Čačinovič-Vogrinič, G. (1989). Zdravnica in njen poklic. Medicinska fakulteta Univerze v Ljubljani.
8. Čačinovič-Vogrinič, G. (1976). Nekateri psihološki problemi spreminjanja družine in družinskih odnosov. Teorija in praksa, 5-6, Ljubljana.
9. Lidz, Th., (1971). Familie und psychosoziale Entwicklung. Fischer, Frankfurt am Main.

ŽENSKA IN DRUŽINA V DELOVNEM IN SOCIALNEM PRAVU

1. Uvod

V delovnem in socialnem pravu je precej določb, ki so vezane na spol oseb, katerih pravice in obveznosti urejajo. Spol delavca, zavarovanca ali upravičenca do socialnih dajatev se ne upošteva le zaradi njega samega, ampak tudi zaradi njegove družine. Posebne določbe delovnega in socialnega prava naj bi omogočale združevanje delovne in družinske vloge ter zagotovile materialno in socialno varnost posameznikov in družin.

2. Delovno pravo

V delovnem pravu sta dve vrsti določb, ki se nanašata na ženske in posredno na družino. Prva sodi na področje posebnega varstva delavcev. Nekatere skupine delavcev zaradi svojih lastnosti ali družbenega položaja poleg splošnega varstva pri delu uživajo še posebno varstvo. Ena od teh skupin so ženske, poleg njih pa še mladina, starejši delavci in invalidi.

Druga skupina norm delovnega prava, ki je pomembna za ženske, je tista, ki zagotavlja enakopravnost delavk, zlasti s prepovedjo diskriminacije pri zaposlovanju ter enakostjo nagrajevanja moške in ženske delovne sile.

Obe skupini norm izhajata iz ustave in mednarodnih aktov, vendar so prve v zvezni in republiški zakonodaji precizirane, druge pa so v veljavni pravni ureditvi ostale na nivoju ustave in ratificiranih konvencij Mednarodne organizacije dela (MOD); niso povzete ali podrobneje razčlenjene v zveznem zakonu o temeljnih pravicah iz delovnega razmerja (Ur.l. SFRJ 60/89 - ZTPRD) in republiškem zakonu o delovnih razmerjih (Ur.l. RS 14/9 - ZDR).

Posebno varstvo žensk v delovnem razmerju je utemeljeno z materinsko funkcijo. To izraža naslov razdelka v ZDR: "Varstvo materinstva in pravice delavcev, ki skrbijo za otroke." Konvencija MOD št.

156 in priporočilo št. 165 imata naslov: "Konvencija (oz. priporočilo) o enakih možnostih in enakem obravnavanju delavcev in delavk: Delavci z družinskimi obveznostmi," (1) kar bolj poudarja dejstvo, da imajo take obveznosti tudi moški in hkrati upošteva različno pojmovanje družine v državah članicah MOD.

Konkretni ukrepi za varstvo dejanskega materinstva so v Sloveniji: prepoved določenih težkih del in škodljivih del, nadurnega in nočnega dela za noseče delavke; porodniški dopust, ki traja eno leto in se lahko podaljša ob rojstvu prizadetega otroka, nedonošenčka ali več živorojenih otrok; omejitve nadurnega i nočnega dela za delavke z otrokom od enega do treh let; pravica delati polovico delovnega časa do treh let otrokove starosti, če mu je potrebna skrbnejša materina nega; časovno neomejena pravica do dela s polovičnim delovnim časom za nego prizadetega otroka; ter pravica delati s krajšim delovnim časom, kadar to terjajo koristi predšolskega otroka. Te pravice, razen tistih, ki so biološko vezane na fizično mater, lahko uporabi delavec - oče otroka, če sta se z delavko materjo tako sporazumela, v določenih primerih in ob določenih pogojih pa tudi druga oseba, ki neguje otroka.

Varstvo dejanskega materinstva oziroma starševstva v Sloveniji je v primerjavi z mednarodnimi standardi in ureditvijo v drugih državah na dokaj visokem nivoju. Zagotovljena je tudi enakopravnost staršev. V praksi se posebnega varstva zaradi nege otrok poslužujejo predvsem matere. V letu 1989 je drugi del porodniškega dopusta, imenovan dopust za nego in varstvo otroka, koristilo 21.467 mater, 252 očetov in 13 drugih oseb.(2)

Poleg varstva materinstva oziroma starševstva ureja naše delovno pravo tudi varstvo žensk kot spola, ne glede na to ali so dejansko matere ali ne. To varstvo je utemeljeno s posebnimi psihofizičnimi lastnostmi žensk in s potencialnim materinstvom. Ženske se varuje pred delom, ki bi lahko škodovalo njihovemu bodočemu materinstvu. V ta sklop sodita prepoved določenih del za ženske in prepoved nočnega dela žensk v industriji in gradbeništvu.

Za pojmovanje ženskega dela je značilen 39. člen ZTPRD, ki ga navajamo z vsemi jezikovnimi in drugimi spodrsiljaji: "Delavec, mlajši od 18 let in ženska ne smeta delati na delovnem mestu, na katerem se opravljajo pretežno posebno težka dela, dela pod zemljo ali pod vodo, niti ne smeta opravljati drugih del, ki bi utegnili škodljivo in s povečanim rizikom vplivati na njuno zdravje in življenje glede na njune psihofizične lastnosti."

Mladoletnik in ženska sta obravnavana v istem členu in v istem stavku, on je delavec, ne delavka, psihofizične lastnosti, ki utemeljujejo prepoved, so "njune", torej skupne.

Republiški zakon je "nerodnost" zveznega popravil. Prepoved del za mladino oziroma ženske je uredil v ločenih razdelkih v posebnih členih. Dela, ki jih ženske ne smejo opravljati, zlasti zaradi varstva materinstva in še posebno med nosečnostjo, določi republiški organ, pristojen za zdravstvo, s posebnim predpisom, ki mora biti sprejet do 14.7.1990.

Nočno delo žensk je prepovedano v organizacijah s področja industrije in gradbeništva (ZTPRD, 45. čl., ZDR, 79. čl.). Prepoved temelji na konvenciji MOD št. 89. Konvencija št. 89 ne ustreza več razmeram, dane so bile že pobude za revizijo in predlogi, da Jugoslavija konvencijo odpove (kar je možno vsakih 10 let), vendar niso bili sprejeti. Izjeme od prepovedi veljajo za delavke s posebnimi pooblastili in odgovornostmi ter delavke, ki opravljajo dela v zvezi z zdravstvenim, socialnim in drugačnim varstvom delavcev, nadalje za primere, ko je nujno, da se nadaljuje delo, ki je bilo prekinjeno zaradi višje sile, ali če je potrebno, da se prepreči škoda, ter kadar to zahtevajo zelo resne družbenoekonomske, socialne in podobne okoliščine. Zadnjo izjemo, ki je v praksi najbolj pogosta, je mogoče uveljaviti s soglasjem republiškega upravnega organa za delo.

Prepoved nočnega dela žensk v industriji in gradbeništvu velja za vse ženske, ne glede na razmere, v katerih delajo, dejanske družinske obveznosti in druge okoliščine, razen v primeru navedenih izjem. Prepoved ni dosledna, ker se nanaša samo na dve panogi in ne daje vsem ženskam enakega varstva. Nočno delo žensk na primer v zdravstvu ni prepovedano, čeprav v tej dejavnosti ženske opravljajo zelo težka in odgovorna dela. Prepoved nočnega dela žensk v industriji in gradbeništvu ni mogoče generalno utemeljiti s težjim delom. Po mnenju nekaterih raziskovalcev naj bi bila prava razloga za prepoved nočnega dela žensk v industriji njihov družbeni položaj in tradicionalna vloga v družini, ne pa toliko skrb za njihovo zdravje. Nekateri viri navajajo, da nočno delo, razen v času materinstva, za ženske ni škodljivo bolj kot za moške.(3)

Posebne norme o delu žensk, zlasti tiste, ki se nanašajo na varstvo dejanskega materinstva, so nujne. Hkrati ko jih zakon predpisuje, jih vsakodnevna praksa navaja kot argument za manjšo zanesljivost in uporabnost delavk, o katerih se nikoli ne ve, kdaj bodo odšle na porodniški dopust, ki jih ni mogoče razporediti na nočno delo brez pravnih formalnosti ali jim odrediti določenih del.

Vsebina konvencij MOD št. 100 o enakem nagrajevanju delavcev in delavk za enako delo, ter št. 111 o diskriminaciji pri zaposlovanju in poklicih, ni povzeta v ZTPRD in ZDR. Sodišča neposredno uporabljajo mednarodne pogodbe, (Ustava SFRJ, 210. čl.), zato je treba konvenciji enako upoštevati kot državno pravo. Ker pa se mednarodne pogodbe objavljajo v posebnem uradnem listu - mednarodne pogodbe, so širši javnosti manj znane kot domača zakonodaja.

Težava pri uporabi konvencije o prepovedi diskriminacije so v tem, da je diskriminacijsko ravnanje pogosto težko dokazati. Problem izvajanja enakosti nagrajevanja pa nastopa zlasti pri vrednotenju del, ki jih opravljajo pretežno moški oziroma ženske. Osebni dohodki v dejavnostih, kjer prevladujejo delavke, npr. v tekstilni industriji in družbenih dejavnostih, so praviloma nizki. To so delovno intenzivne panoge, ki so z dejstvom, da se prispevki za socialno varnost odmerjajo od osebnih dohodkov, ne od kapitala, še dodatno prizadete. Po drugi strani opazamo, da v zadnjem času na področjih, kjer je materialni položaj zaposlenih boljši, npr. v bankah, ženske nadomeščajo moški.

Pač pa so v zakonodaji delno povzete določbe konvencije MOD št. 158 o prenehanju delovnega razmerja na pobudo delodajalca. Po tej konvenciji ne štejejo kot resen razlog za prenehanje delovnega razmerja poleg drugega: spol, zakonski stan, družinske obveznosti, nosečnost ter odsotnost z dela med porodniškim dopustom. Po izrecni določbi ZDR začasna odsotnost z dela zaradi bolezni ali izrabe porodniškega dopusta oziroma dopusta za nego in varstvo otroka, ne sme biti upoštevana kot kriterij za ugotavljanje presežka delavcev (32. čl., 2. odst.).

3. Socialno pravo

V socialnem zavarovanju je razlikovanje med moškimi in ženskami najbolj izrazito v pokojninskem zavarovanju. Normalna starost za upokojitev je v Jugoslaviji 60 let za moške in 55 let za ženske, polna pokojninska doba pa 40 let za moške in 35 let za ženske.

Nižje zahteve za ženske obstajajo v mnogih pokojninskih sistemih, vendar se taka ureditev postopoma opušča. Razlike izhajajo iz zgodovine pokojninskega zavarovanja. Nekdaj so se zaposlovale predvsem neporočene ženske brez otrok, za njimi ni bilo treba izplačevati družinskih pokojnin nepreskrbljenim družinskim članom, zato so bile cenejše za pokojninski sistem. Danes bolj poudarjena razloga sta obremenjenost žensk z materinstvom in gosposinjstvom ter težje

zaposlovanje starejših žensk.(4) Če se ženska upokoji s 55., namesto s 60. letom starosti, to nima več nobenega pomena za njeno materinstvo, razen če predpostavljamo, da se ženske zaradi obremenitve v družini prej izčrpajo ali da je zgodnejša upokojitev povračilo za domače delo, ki pripada vsem delavkam, ne le tistim, ki so dejansko skrbele za družino.

Tako imenovana "pozitivna diskriminacija žensk" bi bila lahko v škodo delavkam, ki se ne želijo upokojiti prej kot delavci. Veljavna zakonodaja določa, da delavcu preneha delovno razmerje z dnem, ko dopolni 40 let pokojninske dobe, če pristojni organ v skladu s kolektivno pogodbo oziroma splošnim aktom ne odloči, da lahko nadaljuje z delovnim razmerjem. Čeprav v zakonu ni izrecnih določb o delavkah, ki izpolnijo pogoje za starostno pokojnino, je določbo treba razumeti tako, da velja enako za delavce kot za delavke.(5)

Za bolj problematično se pozitivna diskriminacija lahko pokaže pri določanju presežkov delavcev v zvezi z dokupom zavarovalne dobe za polno ali predčasno pokojnino. V teh primerih se ženske ne morejo odreči nižjim kriterijem za upokojitev, kot veljajo za moške.

V zdravstvenem varstvu je denarna dajatev, pri kateri med upravičenci prevladujejo ženske, nadomestilo osebnega dohodka zaradi odsotnosti z dela za nego člana ožje družine. Nadomestilo znaša 75 % osnove za ves čas odsotnosti z dela. To je najnižje nadomestilo v zdravstvenem varstvu. Če je delavec odsoten z dela zaradi lastne bolezni ali poškodbe, znaša nadomestilo 75 % osnove le za prve tri dni, kasneje pa od 80 do 100 %, odvisno od razloga in trajanja odsotnosti. (Samoupravni sporazum o ursničevanju zdravstvenega varstva, Ur.l. RS, 47/87, 42/89, 18/90)

Izostajanje z dela zaradi nege otrok je pogost očitek delavkam in argument za njihovo manjvrednost na trgu delovne sile. Razen tega je trajanje odsotnosti z dela omejeno na 15 delovnih dni za nego otroka, starega do 7 let, za nego drugih družinskih članov pa na 7 delovnih dni. V utemeljenih primerih se odsotnost lahko podaljša na 30 oziroma 14 delovnih dni, kar pa ne zadošča v primeru dolgotrajnejših bolezni ali hujših poškodb, pri katerih je za rehabilitacijo potrebno sodelovanje domačih. Odsotnost z dela ni predvidena za nego članov širše družine, to je staršev zavarovanca, čeprav je ugotovljeno, da aktivna generacija prevzema večino skrbi za ostarele starše.

V okviru otroškega varstva sta zagotovljena nadomestilo osebnega dohodka za čas porodniškega dopusta za zaposlene ter denarna pomoč za iskalke zaposlitve, študentke in učenke. (Samoupravni spo-

razum o porodniškem dopustu, Ur. l. RS, 36/87, 36/88, 24/89). Kmetičam pripada nadomestilo za porodniški dopust, če organizacija, s katero trajno sodelujejo, sklene ustrezní samoupravni sporazum (Samoupravni sporazum o pravicah in obveznostih združenih kmetov v zvezi z uresničevanjem pravic do porodniškega dopusta, Ur. l. RS, 7/82, 17/82, 1/83, 34/84). Ker taki sporazumi še niso povsod sklenjeni, del kmetič v primeru poroda ne more dobiti niti nadomestila niti pomoči.

Na področju zavarovanja za primer brezposelnosti imajo upravičenci po prenehanju delovnega razmerja najprej pravico do nadomestila osebnega dohodka, ki ni odvisno od denarnega cenusa, če se v teku prejemanja denarnega nadomestila ne zaposlijo, pa pravico do denarne pomoči med brezposelnostjo, ki je odvisna od višine dohodka na družinskega člana. Ob obeh dajatvah, ki sta časovno omejeni, je mogoče uveljaviti dodatek za nepreskrbljene družinske člane.

Denarna pomoč med brezposelnostjo je ena od socialnovarstvenih pravic, ki se uveljavljajo po določenem vrstnem redu, dokler ni dosežen nivo zagotovljene socialne varnosti. Problem socialnovarstvenih pravic je v tem, da so upravičenci do pomoči posamezniki, cenzus pa je določen z dohodki družine. Ker pravica, ki je prej na vrsti, izključi naslednjo, se zgodi, da posameznik ne more uveljaviti individualne pravice, ker je že dosežen družinski nivo zagotovljene socialne varnosti.

Odvisnost pomoči od materialnih razmer v družini je značilna za vse socialnovarstvene pravice in za vse dajatve socialnega skrbstva.

4. Sklep

Delovno in socialno pravo izražata zapletenost odnosa med posameznikom, posebno žensko in družino. Ugodnosti, ki omogočajo združevanje delovnega in družinskega življenja, ter socialno pomoč družini, so privilegium odiosum, ki se pogosto obrne proti tistim, katerim naj bi koristile.

1. Convention No. 156. Convention concerning Equal Opportunities and Equal Treatment for Men and Women Workers: Workers with Family Responsibilities
2. Letopis o zdravstvenem in socialnem varstvu v Sloveniji 89, Ljubljana, julij 1990, str. 77 in 79
3. Carpentier, Cazamian: Night Work, ILO, Ženeva, 1977, str. 41
4. Introduction a la securite sociale, BIT, Ženeva, 1977
5. Zakon o delovnih razmerjih s komentarjem, Zavod R Slovenije za varstvo pri delu, Ljubljana, 1990, str. 12

SPOPRIJEM ZA DRUŽINO

Tisti, ki si zastavljamo vprašanje, kaj je družina, se največkrat znajdemo v precejšnji zagati. Enostavne in, zdi se, tudi enega odgovora na zastavljeno vprašanje namreč ni. Edino, kar lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, je da je družina v sodobnem pomenu besede produkt moderne dobe (če moderno razumemo v Webrovem pomenu). V času pred moderno so obstajale oblike skupnosti, ki jih sicer lahko primerjamo z družino, ne moremo pa jih z družino enačiti. Zato ne moremo govoriti, da obstajajo različni tipi družine od klana do moderne nuklearne družine. Lahko pa rečemo, da je družina ena od mnogih socialnih entitet oz. eden od načinov kolektivnega bivanja.

* * *

Raziskovanje družine, družinskega življenja, gospodinjstva je oteženo tudi zato, ker gre za področje, ki ga je težje raziskovati - to je področje zasebnega, ki pa je izjemno zanimivo za državo in še koga. Nobeni državi oz. njenim hegemonom do sedaj namreč ni bilo vseeno, koliko prebivalcev ima, kako številčne so družine, v kakšnem okolju se rojevajo otroci in kako so vzgojeni, kako živijo njeni prebivalci. Vsaka je poskušala vsiliti svojim državljanom tisti model socialnosti, ki ji je bil tisti trenutek najbolj potreben. Naša stara socialistična država (ki je govorila o podružbljanju funkcij družine), in ga tudi izvajala pred tem seveda ni bila imuna, in obdobje, ki nastopa, bo gotovo prineslo novo hegemonizacijo!

* * *

Kakorkoli že, družina je očitno pomembna družbena skupina (institucija). Pomembna ni le zaradi svojih funkcij, ki jih opravlja tako za svoje člane kot za družbo kot celoto, ampak tudi kot entiteta političnega strukturiranja. Kljub temu, da je ta pomemben ideološki aparat države, če nastopa javno, skorajda gotovo politična kategorija, pa se je sociologija s to platjo družine manj ukvarjala. Razlog je preprost. Problematika družine je bila potisnjena v ozadje saj ukvarjanje z njo ni bilo početje vredno dobrega sociologa/sociologinje. Bolj prestižno se je bilo ukvarjati s problemi delavskega razreda, revolucije, naroda ali religije kot pa z družino. V sociološki literaturi pri nas

lahko zasledimo več empiričnih raziskovanj družine, manj je del, ki bi tematizirala odnos med državo in družino, in še manj del, ki bi se ukvarjala z vprašanjem reproduciranja konkretnih družbenih razmerij skozi določen tip družine.

V nekaterih zahodno evropskih državah so bile feministične študije tiste, ki so se že v 70. in 80. letih usmerile v kritiko do tedaj prevladujočega funkcionalističnega pojmovanja družine (npr. Beechy, R.P. Petchesky, R. Coward). Pri nas feminizem zaradi različnih okoliščin žal ni imel ugodnih tal za razvoj, zato se nam šele v zadnjem času postavlja kot eno zelo relevantnih vprašanj vprašanje, kaj je ali komu "služi" družina, še bolj pa določen tip družine - monogamna nuklearna družina.

Medtem ko je družina kot ena pomembnih družbenih institucij tematizirana po eni strani kot univerzalna družbena organizacija (G.P.Murdock) ali funkcionalna družbena institucija (T.Parsons), pa jo po drugi strani označujejo tudi kot disfunkcionalno skupnost (R.D.Laing), vir nezadovoljstva (E.Leach) ali ponemljajočo institucijo (D.Cooper); v svetu pa niso redka niti pisanja o koncu družine. Pri nas se v naspotju s tem različnim tematiziranjem vsaj v zadnjem času poskuša govoriti o družini zgolj kot o neki najbolj humani, najbolj ustrezni in tudi za vsakega posameznika najboljši socialni entiteti. Pri tem se moderna nuklearna družina, zasnovana na javnem moškem in zasebni ženski, pojmuje kot univerzalno in normativno zaželena oblika družine. In ravno takšno pojmovanje družine lahko, če z drugimi besedami pritrdimo W. Beechy označimo kot fetišiziranje družine.(1)

* * *

Na tem mestu si bomo najprej zastavili naslednje vprašanje: zakaj se je družina pri nas prav zdaj znašla v središču politične pozornosti? Ne da bi se spuščali v kakšne obširnejše analize strukturiranja polja politike, lahko ugotovimo, da se nahajmo v obdobju, ki ga lahko označimo kot obdobje boja za konkretno strukturiranje in zasedenje izpraznjenega mesta oblasti. "Stari dobri socialistični sistem" je "sestopljen", nov, prihajajoči pa je predmet spoprijema različnih pretendentov na hegemonijo. Vsaka nova politika ob drugih mehanizmih potrebuje družino, da bi preko nje lažje vladala. (2) V še-ne-državi Sloveniji tako beležimo spoprijem političnih strank ter drugih nepolitičnih organizacij, društev in skupin za družino - vsi se namreč zavedamo, da je družina pomemben element strukture družbe in da pomembno določa načine življenja.

* * *

Althusser v svoji znani študiji (3) opozarja na razliko med ideološkimi aparati države in njenimi represivnimi aparati ter poudari, da ideološki aparati države v največji meri delujejo z ideologijo in šele drugotno z represijo, pa čeprav je ta mila in zabrisana. Althusser opozarja, da je sleherna ideologija mogoča le prek subjekta in za subjekte. V našem konkretnem primeru gre za kolektivni subjekt - družino (kot homogeno, neproblematično, monolitno celoto), ki ji je zaradi negotovih ekonomskih in širše socialnih razmer potrebno pomagati. Interpelacija poteka pod krinko pomoči otrokom in družini (kdo bi si tej pomoči sploh upal nasprotovati!?) in vsiljuje točno določen model družine, in sicer takšen, kakršen naj bi v tem trenutku ustrezal prevladujoči ideologiji; zdi se, da je to model monogamne - nuklearne družine z dvema do tremi otroki; (4) to je model družine, ki - kot smo omenili že zgoraj - temelji na plačanem javnem delu moških in na neplačanem, skritem, gospodinjškem delu žensk.

* * *

Prvi odmevnejši dokument o problematiki družine, ki je pod "firmo" populacijske politike posegel v polje družine in so ga dokaj značilno sestavile združene moči starih in bodočih oblasti, tako bojda povsem slučajno, a zopet značilno, ko govori o populacijski politiki, omenja mater, otroka in družino, pozabi pa na očeta! Od obeh elementov, ki lahko spleteta družino, ostane samo mati. Samo pritrdimo lahko ugotovitvi C. Saraceno (5), da se je materinstvu pripisala simbolna in kulturna vrednost prav takrat, ko je reproduktivna aktivnost žensk začela padati. To se je vsaj v našem konkretnem primeru znova pokazalo. V povojnem socialističnem obdobju je bil večji poudarek dan ženski-delavki, njenemu enakopravnemu vključevanju v sfero dela, pri čemer se je to pojmovalo kot bistveni del in prva stopnja njene vsesplošne emancipacije (takrat rodnost ni bila problem). Poudarjanje pomena materinstva se torej pojavi takrat, ko ženske rojevajo manj - tu lahko prepoznamo priseganje na moč ideologije, na moč simbolnega; vzpostavili naj bi nekaj, česar še ni. Ideologija materinstva naj bi torej vzpostavila resnično, materialno materinstvo. Sedaj ko pri nas (tako kot v vseh razvitih evropskih in tudi drugih državah) beležimo upadanje stopnje rodnosti, je poudarek z ženske-delavke-junakinje socialistične graditve prenešen na ženo in mater. (Na tem mestu bi bila zanimiva tudi analiza terminoloških dvojic ženska-delavka in žena-mati, toda presehalo bi okvire naše teme, če bi se spustili vanjo.)

* * *

Pomen ženske in otrok v času, ko matere niso več samo matere, ampak tudi ali pa postajajo predvsem ženske, ki rojevajo po svoji in morda še partnerjevi presoji, nastopi še v neki drugi povsem določeni ideološki navezavi. Materinstvo nastopa v povezavi z narodom. Ko rojevanje zaradi otrok, "zaradi družinske sreče", ki naj bi se izrazila v vsakem novem joku dojenčka, ki "zagleda luč sveta", upadla, je potreben dodaten ideološki stimulans - roditi za narod. Tu lahko rečemo samo: hvala bogu, da se ženskam ne zdi rojevati za narod, ampak, kot nam govori raziskava Ženske in politika, (6) rojevajo zase. Seveda ideologi tudi to predpostavijo in zato predlagajo tudi ekonomsko ovrednotenje tega početja v obliki materinskega dodatka (tako Podlage prebivalstvene politike). Ljudem določenega kova ekonomija nasploh ni tuja; tako so materinstvo pravilno navezali na poudarjanje, da je družini, predvsem pa otrokom potrebna skrbna, nepreobremenjena mati in žena. Zdaj ko nam je že jasno, da se nahajamo v gospodarskem kolapsu in da bodo potrebni skrbni premisleki, kako se rešiti iz njega, je rešitev na dlani - ženske, ostanite doma, s tem boste rešile dva problema hkrati - gospodarskega in intimnega. Marsikatera ženska se je (kot je pokazala raziskava Ženske in politika) že znašla v hudih stiskah, ko si je očitala, da zaradi njene delovne ali politične angažiranosti trpi družina.

Če si dovolimo še nadaljnji sprehod med predlogi za drugačen položaj družine v naši "deželi", je očitno, da je družina slavljen in ji je predpisano neko posebno mesto. Ne le to, postala je kar naravna entiteta. Ne da bi se spuščali v globljo analizo izhodišč in nalog Zveze družin, ki jo je ustanovila neka druga imenitna zveza - Zveza prijateljev mladine, naj opozorimo na izhodišče, ki pravi, da je "družina naravni okvir za razvoj in blaginjo vseh njenih članov ter primarno okolje za prenos, izmenjavo in sožitje med rodovi". (7) Za družino bi večina sociologov s precejšnjo gotovostjo trdila, da je cna od socialnih entitet. Po Tonniesovi konceptualizaciji je sicer bližje Gemeinschaft kot Gesellschaft, a to še ni razlog za to, da bi jo proglašali za naravno skupnost. Proglašanje nečesa za naravno pogosto pomeni imeti nekaj za pravo in za nekaj, o čemer ne smemo dvomiti in je potrebno le razvijati in podpirati. Postavitev družine na pedestal naravnosti dela iz družine za nekaj več, mogoča kritika družine pa je postavljena v položaj nastopanja proti sami naravi! Zanimivo je, da družina ni naravna entiteta le za omenjeno Zvezo, ampak tudi za predlagatelje nove ustave Republike Slovenije!

Ob tistem tkanju novega koncepta, ki skozi različne delnosti (res je sicer, da nikjer ne najdemo niti vseh omenjenih elementov ideologije, kaj šele drugih - ne kaže pa pozabiti, da tudi tisto, kar najdemo, hitro zanikajo) vzpostavlja lik svetniško ožarjene družine, smo v zadnjem času priča naraščajočemu nasilju v družinskem okviru; (o tem bo danes sicer še tekla beseda, a na tem mestu bi želela opozoriti na nekaj aktualnih obratov. Da je nasilja v družinskem okviru veliko, najbrž ni potrebno prav posebej utemeljevati. Že iz policijskih dosjejev je mogoče sklepati, (8) da se večina nasilja v Sloveniji dogaja za zaprtimi družinskimi vrati - ne v javnosti. V kvalificiranih pisanjih o družini tako zasledimo nek čuden paradoks. Čim več je nasilja v družini, tem bolj družina nastopa kot homogena in vsekakor neproblematična skupnost. Lepo število dejstev, nekaterih smo se dotaknili zgoraj, nam govori o tem, da se družina pri nas ni znašla v središču pozornosti zato, da bi pomagali njej oz., kar bi bilo še bolj pošteno, njenim članom, pa tudi ne zato, ker bi bila v sebi nerazlična in neproblematična skupnost, ampak zato, ker je v vsesplošnem spoprijemu za zasedanje izpraznjenih mest ideoloških hegemonov dojeta kot pomembno mesto udejanjenja oblasti. Sam pričujoči tekst in kolokvij dojemam kot poskus odgovora na izziv, poskus, ki skuša opozoriti na legitimnost tudi drugačnih gledanj na družino. Ta poskus seveda participira na poskusih strukturirati polje družine, če ne drugače vsaj, tako, da vnaša disonance v prevladujočo ideologijo o družini.

Opombe:

- 1 V. Beechy namreč v svojem tekstu (Familial Ideology v knjigi, ki sta jo uredila J. Donald in V. Beechy, Subjectivity and Social Relations, Open University Press, Milton Keynes, 1985) uporablja pojem ideologiziranje družine.
- 2 O tem obširneje J. Donzelot, Hutchinson, The Policing of Families, London 1979.
- 3 Gre za študijo z naslovom Ideologija in ideološki aparati države v knjigi Ideologija in estetski učinek, Cankarjeva založba Slovenije, Ljubljana 1980, str. 35-99
- 4 O tem je večkrat pisal J. Malačič, kot vodilni slovenski demograf, gl. npr.: TiP št. 3-4, Ljubljana 1989
- 5 gl. C. Saraceno Porodično vreme i ženski diskontinuitet v Marksizam u svetu 8-9/1981, str. 132
- 6 Raziskavo Ženske in politika je opravila Varianta v decembru 1989 na reprezentativnem vzorcu državljanek Slovenije.
- 7 Gl. ustanovne listine Zveze družin, ustanovljene pri ZPM ali ZPM Informa-

Štuh pred izumiranjem slovenskega naroda, ki ga veljajo in izko-
ričajo Podžage, so svedča umetna v ideologijo nacionalne enotnosti,
ki ni le ideologija vladajočih, ampak vse hitreje prevzema v vladajočo
ideologijo. Tu slovenski naroda najbolje služi v sliki zadržana in v
imenski ideologiji socialne politike ne bi bilo težko prebrati čistem
predvlastitvenosti. Npr. v družinsko politiko, ki bi stimulirala večje število
rojstev in hkrati motivirala ženske, da bi ostajale doma, prevzelo nase

PRISPEVEK K DISKUSIJI

Navezala se bom predvsem na referata Tanje Rener in Milice G. Antić, vendar se bom spustila na aktualno politično raven; rada bi opozorila na tendence, ki utegnejo odločilno vplivati na oblikovanje socialne politike, pa tudi na politiko zaposlovanja v Sloveniji, na kar je bilo danes že opozorjeno.

Menim, da so izhodišča teh politik v veliki meri že začrtana in sicer s **Podlagami prebivalstvene politike**, o katerih je Milica G. Antić za namen te diskusije povedala dovolj. Da bodo te **Podlage** izhodišče socialne politike, je mogoče sklepati že na osnovi dejstva, da se je prejšnja vlada med politikami, ki bi jih lahko uvrstili med socialne, lotila najprej in samo prebivalstvene politike. Tega dela se je lotila nadvse resno in predvidela vrsto ukrepov, ki naj bi vplivali na rodnostno obnašanje Slovenk. Po besedah predsednika komisije, ki je pripravila **Podlage**, gre to vladno odločitev pripisati dejstvu, da v Sloveniji že tri leta poteka oster spopad koncepcij o socialni politiki. Prav zaradi nemožnosti oz. nezmožnosti oblikovanja celovite socialne politike, ki jo bo zdaj, ko je Slovenija na robu gospodarskega zloma, še teže pripraviti, na ponujeno prebivalstveno politiko pristaja marsikdo med tistimi, ki se zanjo sicer ne navdušujejo, jo pa podpirajo zaradi njenih morebitnih vplivov na kvaliteto življenja. Vprašanjem, kakšna kvaliteta življenja in za koga, se seveda izogibajo. Cinizem vsiljevanja in zagovarjanja politike, katere osnovni cilj je višja nataliteta slovenskega naroda kot nadomestka celovite socialne politike, je toliko večji v obdobju, ko grozi vse hitrejša naraščanje brezposelnosti in se izhode za "razbremenjevanje gospodarstva" išče v zmanjševanju že tako nizkih (socialnih) pravic (pokojninsko in invalidsko zavarovanje, nadomestila za brezposelnost, zdravstveno zavarovanje, izobraževanje, otroško varstvo).

Strah pred izumiranjem slovenskega naroda, ki ga vsiljujejo in izkoriščajo **Podlage**, se seveda umešča v ideologijo nacionalne ogroženosti, ki ni le ideologija vladajočih, ampak vse hitreje prerašča v vladajočo ideologijo. Tu ženska narodu najbolj služi v sferi zasebnega in v imenu te ideologije socialne politike ne bi bilo težko podrediti ciljem prebivalstvene. Npr. z družinsko politiko, ki bi stimulirala večje število rojstev in hkrati motivirala ženske, da bi ostajale doma, prevzele nase

breme družinske solidarnosti in namesto države opravljale "socialne usluge". "Zaščitni" ukrepi, vezani na biološko funkcijo žensk, ki jih ponujajo **Podlage** (in volilni programi večine političnih strank, zastopanih v parlamentu), so ukrepi za izrivanje žensk iz javne in politične sfere in iz sfere plačanega dela; podpirajo politiko zaposlovanja, ki (že zdaj) temelji na polni zaposlenosti enega dela prebivalstva ob velikem in vse večjem deležu tistih, ki na trgu (plačane) delovne sile ne participirajo.

Ti ukrepi, ki utrjujejo podreditvena razmerja, vezana na spol, bi bili sicer za marsikatero žensko, ki za svoje delo npr. za tekočim trakom prejema minimalno plačo, sprejemljivejši kot taka zaposlitev. Vendar bi eno nujnost samo zamenjala druga - brez možnosti izbire. Podrejanje socialne politike cilju, da bi Slovenke več rojevale, pa grozi tudi z drugimi nevarnostmi: marginalizacija tistih zunaj ciljnih skupin prebivalstvene politike (posameznice in posamezniki brez otrok, ostareli, Neslovenke in Neslovenci), diskriminacija nezaželenih življenjskih stilov, povečan socialni nadzor itd. Taka socialna politika bi torej še potencirala nevarnosti, ki jih socialne politike nosijo tudi sicer.

ŽENSKÉ SKOZI ZGODOVINO

ALI IMA SPOL ZGODOVINO?

Denise Riley

Desdemona: Am I that name, Iago?

Iago: What name, fair lady?

Desdemona: Such as she says my lord did say I was.

(William Shakespeare, *Othello*,

IV. dejanje, 2. prizor, 1622)¹

Črnska abolicionistka in osvobojena sužnja Sojourner Truth je na akronski konvenciji leta 1851 povzdignila glas in v slavni retorični tiradi proti predstavi o usodni ženski krhkosti navedla lastno grobst. Svoj argument je oprla na refren "Mar nisem ženska?"² Sama pa upam, da bom prepričala bralce o tem, kako bi lahko kakšna nova Sojourner Truth - če izvzamemo katastrofalno zgubo miline v izražanju - spravila na dan drugačno opravičilo: "Ali nisem fluktuirajoča identiteta?" Kajti oboje, osredotočenost na identiteto "ženske" ali njeno zavračanje, je bistveno za feminizem. Njegova zgodovina nam to jasno kaže.

Feminizem in identiteta "žensk"

O neujemljivosti³ "ženske" razpravljajo z vidika psihoanalitične teorije; nekatera lacanovska dela govorijo o fiktivnem položaju ženske,⁴ medtem ko velja po drugi strani tudi nasprotno, da psihoanaliza konec koncev trdno varuje seksualne identitete.⁵ S strani dekonstrukcije je poleg drugih Derrida predlagal nekaj, kar imenuje "neodločljivost ženske".⁶ Rada bi obšla te argumente, da bi prestopila na tla zgodovinske konstrukcije, tudi pri samem feminizmu, in nakazala, da ni problematična le "ženska", temveč tudi "ženske", in da je ta razširitev naših dvomov v interesu feminizma. Da ne moremo opisati ne "Ženske", katere velika začetnica nas je dolgo opozarjala na njene pasti, ne bolj skromno "žensko" z malo začetnico, pri tem pa pustiti neraziskane običajne, nedolžno zveneče "ženske".

Te "ženske" niso le inertna in velika zbirka; gospostvo fikcij ima širši domet. Razširjenost njegovega vladanja je mogoče deloma razkriti, če pogledamo kristalizacije "žensk" kot kategorije. Shematično povedano, "ženske" so zgodovinsko, diskurzivno konstruirane, vselej v razmerju do drugih kategorij, ki se tudi same spreminjajo; "ženske" so neujemljiva skupnost, v kateri so lahko ženske osebe zelo različno umeščene, tako da se ne gre zanašati na očitno kontinuiteto subjekta "ženske"; "ženske" so tako v sinhroniji kot diahroniji blodna zbirka, medtem ko je za posameznico "biti ženska" prav tako nekaj negotovega in ne more zagotoviti ontološke utemeljitve. Vendar je potrebno poudariti, da je ta nestalnost kategorije *sine qua non* feminizma, ki bi sicer ostal brez objekta, se ne bi imel za kaj boriti in bi, skratka, bil brez življenja.

Toda zakaj naj bi trdili, da lahko stalnost "žensk" omajamo v interesu feminizma? Če je Ženska v očitni nemilosti in je ženska očitno sumljiva, zakaj bi zgubljali spanec z navadnim opisnim samostalnikom "ženske"? Kako bi lahko feminizem kaj pridobil, če je treba njegovo utemeljujočo kategorijo ravno tako zvleči v sence, ki jih upravičeno meče Ženska? In čeprav bodo zaradi nečistosti v besedni rabi meje med "žensko" in "ženskami" gotovo spolzke, to seveda ne bi smelo skrbeti nobenega razumnega govorca. Če izpostavimo zapeljivo slepilo izraza "ženske" in nevtralnno zbirko skrbno nadomestimo, potem so pripravljena tla za nadaljevanje političnih bojev, oborožena z jasnostjo. Ne ženska, temveč ženske - potem lahko gremo naprej.

Socialistični feminizem je res vedno težil k poudarjanju, da so ženske socialno proizvedene v smislu "pogojenosti" in da je ženskost učinek. Toda razlaga s "pogojevanjem" ima svoje meje in "družba", ki izvaja te procese, je varljivo nedoločena entiteta. Nekateri inačice ameriškega in evropskega kulturalnega in radikalnega feminizma res vsebujejo vero v integriteto "žensk" kot kategorije. Nekateri razširjajo inačice o ženski naravi ali neodvisnem sistemu vrednot, ki so ga poskušali starejši feminizmi, prav ironično, vedno raztrgati na koščke,⁷ medtem ko mnoge frakcije bohtijo v senci, ki jo ustvarjajo ti mogočni sodobni naturalizmi o "ženskah". Ali bi lahko trdili, da je edini način, kako bi se izognili tem nenehnim zgodovinskim zankam, ki začenjajo v prepričanju o ženkih naravnih dispozicijah ali pa se od tod vračajo, na primer o pacifizmu, v tem, da naredimo veličastnejšo potezo - se umaknemo in naznanimo, da **ni nobenih "žensk"**? Takoj za to izzivalno in sprva nesmiselno zvenečo trditvijo pa bi bili potem skrupulozno pazljivi pri njeni obdelavi in bi se izgovarjali, kako to pomeni, da moramo na vse opredelitve sprva gledati s sokoljim očesom, naj izhajajo od koder koli in naj jih izreka kdor koli ter da je takšna skrbna

preiskava skozinskoz feministično podvzetje. Volja po zagovarjanju tega ni v blagi obliki socialno-demokratska, ker nikakor ne meri na skok čez trmasto ostrino živega spola, vtem ko postavlja pod vprašaj seksualno kategorizacijo. Prav tako ne meri na čudovito indiferentnost do politike, ko se postavlja pod zastavo kakšne obnovljene pravice do dvospolnosti ali do bolj moderne aspiracije po "postspolni subjektiviteti".⁸ Toda medtem ko ne mara prekiniti s feminizmom, tako da se razglaša za nevtralnno dekonstrukcijo, hkrati tudi zavrača enačenje feminizma s taborom ljubiteljev "realnih žensk".

Tu bi lahko kdo ugovarjal, da obstajajo realne, konkretne ženske. Da tega, kar je storil Foucault za koncept "homoseksualnosti" kot izumljene klasifikacije, ne moremo narediti za ženske, ki so nedvomno obstajale, dolgo preden je devetnajsto stoletje razgrnilo svojo dolgočasno manijo po svežih kategorizacijah. Da je ta zgodovinski konstrukcionizem ob pamet če lahko verjame, v kaj drugega. Kako je mogoče spregledati, da so ženske naravna in hkrati označena kategorija in da so njihove razločevalne potrebe in muke še vse preveč realne? In kako bi lahko politika žensk, feminizem, obstajala v družbi tako očitno teoreticističnega prezira do realnosti, ki jo je pomotoma zvarila z ideologijo, kakor da bi bilo oboje isto?

Kratek odgovor bi bil, da nezadoščene potrebe in muke ne izvirajo iz socialne realnosti zatiranja, ki jo je treba postaviti proti temu, kar pravijo in pišejo o ženskah - temveč da izvirajo iz načinov, kako so ženske umeščene, pogosto kruto ali nespametno, kot "ženske". To umeščanje se pojavlja tako v jeziku, oblikah opisovanja kot v tem, kar delamo, tako da bi bilo zgrešeno med enim in drugim začenjati spopad za prevlado. Na drugi strani med njima ne predpostavljamo nobene popolne identifikacije.

Res je, da sklicevanje na "ženske" potrebe ali sposobnosti samo v sebi ne zagotavlja v zadnji instanci konservativnih učinkov nič bolj kot njihovega progresivizma; socialna politika z inovativnimi posledicami je lahko izražena v docela familiarnem jeziku, tako kot pri ukrepah države blagostanje v določenih obdobjih. Nasploh mora vprašanju, katere ženske osebe in pod kakšnimi pogoji bodo razglašene za "ženske", slediti napor prevajanja; če postaneš seksualno bitje ali če se temu poimenovanju izogibaš, to je negotov posel.

Feminizem je v presledkih vznemirjala nujnost, da bi se rešil kategorije "žensk", tako kot je prej prisegal nanjo; evropski feminizem dvajsetega stoletja je bil nenehno razpet v bojevanju proti prekomerni feminizaciji in proti premajhni feminizaciji, posebno kadar je bila v igri socialna politika. Gotovo je treba dejanja in hotenja žensk pona-

vadi izvabiti iz obskurnosti, jih rešiti dušeče dominacije "moškega" ali jih "narediti vidna". Vendar to ni vse. Vedno je preveč invokacij "žensk", prevelika vidnost, preveč pozivov, ki bi jih bilo bolje kar razgraditi - ali pa potrebujejo kakšno ustrezno in razmejujočo obravnavo. Tako bi lahko natančno opredeljevanje "žensk" pomenilo za feminizem tudi to, da bi mestoma nanje pozabili ali da bi bolj mislili nanje, če se ne bi hoteli podati v kakšno javno invokacijo. Lahko da tu in tam feminizem nima kaj reči o temi "ženske" - kadar njihova prekomerna identifikacija pogoltne vsa nasprotja in jih brezupno pahne v prepad.

S tem nočem reči, da je vsako naslavljanje na "ženske" slabo ali da ima feminizem poseben dostop do pravilne in znosne ravni feminizacije. Obe točki bi lahko zbudili veliko razprav. Reči hočem, da je neujemljivost "žensk" tako obeležena, da so zaradi tega feministične alianse z drugimi težnjami težavne, a tudi neizogibne. Politični interes, ki hoče osvetliti "ženske", se lahko spusti skoraj od koder koli v retoričnem nebesnem svodu - tako kot strela. Do tega lahko pride pred kakim starejšim, počasnejšim ozadjem menjajočih se pojmovanj o tem, kaj so seksualna obeležja, in nenadna osredotočenost politika na "ženske" je lahko zgolj pridodana obsežnejšim premenam v mišljenju. Da bi razumeli vse resonance "žensk", bi morala feministična taktika posedovati ne le veliko prožnosti v obravnavi svojega sodobnega razvoja, ampak osveščeno o dolgem oblikovanju seksualno obeleženih klasifikacij in njihovih pretresov po letu 1790.

To pomeni, da si nam ni treba beliti glave z izbiranjem med političnim realizmom, ki ne trpi nobenih nesmislov okrog negotovosti "ženske", ali z dekonstrukcionističnimi potezami, ki nimajo nobenih političnih opredelitev. Nikomur ni treba verjeti v trdnost "žensk"; dvomov o tem ni potrebno omejevati na visokostno odmaknjenost akademije, na prostore za semiotične seminarje, kamor politika ne vstopa. Imamo alternative tako za tiste šole mišljenja, ki ob govorjenju, da je "ženska" fiktivna, molčijo o "ženskah", kakor za tiste, ki iz nasprotne perspektive razglašajo, da je realnost ženske šele pred nami, le da jo bomo tokrat opredelile me, ženske. Namesto da bi cincali med dekonstrukcijo in transcendenco, se lahko podamo v drugo zaporedje spekulacij: da so "ženske" res nestabilna kategorija, da ima ta nestabilnost zgodovinske temelje in da je feminizem kraj za sistematično izbojevanje te negotovosti - zaradi katere si ni treba delati skrbi.

Lahko bi se bali, da bi nas pripoznanje kakršne koli semantične ohlapnosti, lastne "ženskam", utopilo v zajetnem vrtincu "post

seksualiziranega⁹ bivanja, v opuščanju ostrih rezil feminizma zaradi dozdevno nove, dejansko pa dobro izdelane indiferentnosti do realnega gospostva spola, in da se bodo znane dominante v nadaljevanju le okrepile. To lahko sledi, ni pa gotovo. Premik od izpraševanja domnevne ahistoričnosti seksualiziranih identitet ne vodi nujno k slavljenu karnevala razpršenih in kontingentnih seksualnosti. Vendar to vprašanje ni zastavljeno tako, kot da bi imelo na drugi strani moč razbliniti spolni antagonizem tako, da bi ga ogrnilo v zgodovino.

V čem je torej smisel dvomljenja v stalnost "moških" ali "žensk"? Foucault je zapisal: "Namen zgodovine, ki jo vodi genealogija, ni odkrivanje korenin naše identitete, temveč to, da jo prepustimo njemu razblinjanju."¹⁰ To je krasno - toda še zmeraj bi se lahko kdo vprašal, kaj sploh hoče feminizem z razblinjenimi identitetami? Ali ne poskuša utrditi nove progresivne identitete žensk, ki so ves čas napačno opredeljene, napol vidne v svojih realnih razlikah? In vendar je bila zgodovina feminizma tudi boj proti preveč navdušenim identifikacijam; feminizem se mora pretolči skoz živi pesek "žensk", ki ne dopušča, da bi se ustalili ne v identitetah ne v proti-identitetah, a ga sili v nenehne težnje po kratkotrajnem oporišču. Mislim, da je uporabnost Foucaultove opombe v tem, da izpostavi zgodovino. Ne gre za to, da bi bilo treba našo identiteto razbliniti v ohlapno nedoločeno, jo iztrebiti; namesto tega jo je treba napotiti na bolj obsežna območja diskurzivnih zgodovinskih formacij. Gotovo je mogoče dokazati nedoločeno seksualnih umestitev na druge načine, najočitneje morda s komparativno antropologijo, z njenimi čšarpami, androgenimi in nestanovitnimi šamanskimi podobami. Toda takšno delo je pogosto prepuščeno eksotiki, medtem ko imajo psihoanalitična raziskovanja sedež v utesnjenih strasteh kliničnih analiz. Ravno zavajajoča domačnost "zgodovine" lahko na široko razpre vsakodnevni naturalizem tega, kar nas obkroža.

Časovnost in seksualizirano utrjevanje

Obstajajo različne časovnosti "žensk", ki nadomeščajo možnost biti "včasih ženska" z večno razliko na eni strani ali z nerazločenostjo na drugi. Tako se izognemo neokusni izbiri med "realnimi ženskami", ki so vedno trdno označene, ne glede na vse, ali post-ženskami, ne-več-ženskami, ki so vse videle vse, so od tega utrujene in se odločijo za zginevanje. Te menjajoče se periodičnosti se ne odvijajo le od trenutka do trenutka za posamezno osebo, temveč so tudi zgodovinske, saj pride do označevanja "žensk" v nešteto gibljivih formacijah.

Feminizem je spoznal to časovnost, ko se je ukvarjal z nenavadno fenomenologijo tega, da imamo spol, in z iskanjem pogumnega načina, kako bi na glas pripoznali tisto, kar je v zasebnem očitno - da mora pozorno sledenje življenju kake ženske dopustiti, da so učinki živega spola do določene stopnje vsaj včasih nepredvidljivi in neujemljivi. Vprašanje, kako daleč si lahko kdo nadene identiteto biti ženska, na radikalen način opominja na fiktivni položaj, pripisan seksualnim identitetam v nekaterih psihoanalitičnih usmeritvah. Ali se lahko kdo povsem nastani v spol, brez določene stopnje groze? Kako lahko nekdo skoz in skoz "je ženska", se dokončno udomači v klasifikaciji, ne da bi ga mučila klavstrofobija? Živeti življenje, prepojeno prav v vsakem trenutku s strastno zavestjo o svojem spolu, hoteti "biti spol" zaradi maščevanja - to ni mogoče in je daleč od ciljev feminizma.

Toda če je bolj ustrezno, da razumemo "biti ženska" kot stanje, ki za individua fluktuirá v odvisnosti od tega, kaj ona in/ali drugi menijo, da je zanj značilno, potem vselej delujejo različne gostote seksualno obeleženega bivanja in tu sodelujejo zgodovinski vidiki. Tako bi lahko popolni odgovor na vprašanje: "Ali sem v tem trenutku ženska, različna od človeškega bitja?" potegnil v igro tri medsebojno povezane refleksije. Prvič, zavračanja, sprejemanja ali omahovanja ženske govorke v zvezi s pravilnostjo opisa same sebe v tem trenutku; drugič, stanje sedanjih pojmovanj "žensk", udomačenih v široki mreži opisovanja, ki pokriva javne odredbe, retoriko, feminizme, oblike seksualizacije ali podcenjevanja; za njimi pa, tretjič, večje in počasnejše usdanje spolno obeleženih kategorij, ki deloma vključujejo sedimentirane oblike prejšnjih obeležij, ki so nekoč utrpele lastne nagle fluktuacije.

Zakaj je ta predlog o utrjevanju klasifikacije kaj drugačen od zgodovine idej o ženskah? Le zato, ker ni v njem nič predpostavljeno glede temeljne kontinuitete realnih žensk, kjer nad njihovimi stalnimi telesi poplesujejo spremenljivi namišljeni (acrial) opisi. Če je obveljalo, da se kategorija žensk v teku časa zgolj nanaša na dokaj različno vsebino, na nekakšen pristop "Ženska skozi stoletja", tedaj se zgubi polna zgodovinskost tistega, za kar gre. Ne bi opazili premen tega, čemur so "ženske" zoperstavljene, a tudi v njem utemeljene - Narava, Razred, Razum, Človeštvo in drugi pojmi - ki nikakor ne tvorijo pasivnega zaslona za spreminjajoča pojmovanja spola. To ozračje utrudljivo kontinuiranega nasprotja med "moškimi" in "ženskami", kjer sta oba vedno dojeta enako, je deloma učinek drugih petrifikacij.

Spekulacija o zgodovini seksualnih utrjevanj ne izvira iz hrepenenja po zgubljeni nedolžnosti, kakor če bi "nekoč", kot je zapisal John Donne,

*Difference of sex no more wee knew
Than our Guardian Angells do.*¹¹

Pa tudi ni zatrdilo, nastalo v upanju na rajsko bodočnost; trditi, da polarnost zapletenega in bojevitega para moških in žensk ni brezčasna, ni poteza v smeri pomiritve, kot da bi bila nekoč oba tako brezčutno razločevana in bi bilo lahko spet tako, če bi bilo mogoče prekiniti z vztrajanjem pri odločilni razliki in mirno ljubiti drug drugega. Moja domneva - čeprav tega ne priznam, lahko da jo je vzdramil pomiritveni vzgib - je prej ta, da je razporejanje ljudi pod zastave "moških" in "žensk" ujeta tudi v mrežo zgodovin drugih konceptov, vključno s koncepti "socialnega" in "telesa". In da ima to za feminizem daljnosežne povratne učinke.

Iz tega sledi, da bi bilo mogoče spremeniti oboje, tako teorije o brezčasnosti binarnega nasprotja v seksualnem antagonizmu kot zgodovino idej o ženskah, tako da bi si namesto tega ogledali potek uvrščanja v spolno obelščene kategorije. Lahko bi naleteli na ugovor, da bi bilo treba rešiti monotono nasprotje moško/žensko tako, da bi eno samo razliko nadomestili z množtvom demokratičnih razlik - tako naj bi bilo tega konec. Toda ta pot, ki je sicer gotovo ekonomična, bi zatrla tudi razvnete sile, ki jih ustvarja ozračje večne polarnosti, in njihove prevladujoče učinke. Prav tako ta pluralizirajoči premik k "razlikam" ne pove nič o njihovih izvorih in oborinah.

"Ženske" in "človeško"

Pišem o možnostih zgodovine premen v skupnosti "žensk". Zakaj ne tudi "moških"? Res je, da bi to zahtevala izpolnitev tu zarisanega projekta in ne bi mu bilo mogoče zadostiti s študijami o pojavljanju patriarhov, evnuhov ali na primer kulta "machizma"; bolj radikalno delo bi bilo mogoče opravljeno na celotni kategoriji "moških" in njenih razmerjih do "Človeštva". Toda tu se ne bomo podali v nič takega, ker je geneza našega premisleka skrb za "ženske" **kot za pogoj in za preizkus feministične zgodovine in politike**. Prav tako se ne bo pojavljal izraz "seksualna razlika" kot analitično orodje, ker mi ne gre za to, da bi jo bodisi potrdila bodisi povsem zavrnila, temveč da bi namesto tega pogledala, kako so spremenljiva porajanja masiva

"moških" in "žensk" navrgla take izraze v arzenal sodobne feministične misli.

Kako bi bilo mogoče to storiti? Kako bi lahko izpostavili neobičajno časovnost "žensk"? Morda še najbolj očitno s pomočjo spreminjajočih se odnosov "ženske" in njenih variant do pojma splošno človeškega. Nastop novih entitet po razsvetljenstvu in njihova vpletenost v zbirko žensk - npr. ideja "socialnega". Zgodovina vse večje seksualizacije, ko začne za ženske osebe veljati, da so tako rekoč nasičene s svojim spolom, ki potem preplavi njihove razumske in duševne zmožnosti; to je doseglo vrhunec v Evropi osemnajstega stoletja. Izza tega vsa zgodovina ideje osebe in individua, vključno z obsegom, v katerem so razlikovali in ponovno razmišljali o duši, razumu in telesu, in kako so delovale spreminjajoče se oblike njihove seksualizacije. Za devetnajsto stoletje argumenti o tem, da se je razvil pojem razreda na močno spolno obeleženi način in da je to povratno vplivalo na moderno pojmovanje "žensk".¹² Takšne ugotovitve se lahko neskončno množijo; na teh straneh sem podala le skice nekaterih izmed njih.

Kaj pomeni, če rečemo, da je bila moderna kolektivnost žensk vzpostavljena sredi drugih formacij? Pogosto ima feminizem impulz, kar ni prav nič presenetljivo, da bi se identificiral s slavjenim navalom Žensk na zgodovinsko prizorišče. Toda takšni "nastopi" prihajajo v življenje na poseben način; to so vrhovi ledene gore. Bolj problematična vprašanja za feminizem so torej v tem, kaj je zadaj. Da bi dešifrirali kakršno koli kolizijo, ki navrže kakšno novost, morate poznati značaj različnih preteklosti, ki so privedle do nje, in jim omogočiti polno neprosojnost drugosti. Res ni nobenih momentov, v katerih bi bil spol docela brez glasu. Toda načini, kako bo izraz "ženske" vnaprej artikuliran pred kakšnim prominentnim "nastopom" kolektivnosti, bodo različni, tako da bo treba začititi, na katerih prejšnjih plasteh je zrasel novejši in bolj formalizirani izdanek.

Za razvrščanje "žensk" kot novo zasnovanih političnih subjektov so značilne dolge razprave in kampanje za volilne pravice, ki ponazarjajo njihove izmakljive zveze s seksualno obeleženim pomenom. Zahteve po svoboščinah so pogosto omahovale med tem, ali naj se ukvarjajo s široko kategorijo Človeštva ali ne - kot z abstrakcijo, ki jo je treba najprej izpostaviti v njeni maskulini pristranosti in vanjo pronicati, nato pa denuncirati zaradi nenehne in odločne vdanosti enaki pristranosti, potem ko bi bile ženskam dovoljene svoboščine. Navidezno seksualno neobeleženo Človeštvo, ki se lomi v političnih pritiskih sufražetskih in antisufražetskih sil v bloka ljudi in žensk, moških in žensk, sklenjenih in ponovno zasidranih pri raznih narodih na raznih

mestih. V zgodovini evropskega socializma so "moški" pogosto zagovarjali svojo pot do univerzalno človeške volilne pravice s pomočjo diskurza o univerzalnih pravicah. Toda za ženske vzpon in vključitev v Človeštvo, strogi filozofski boj, da bi prodrli v to kategorijo, ni izločil taktične potrebe po občasnem vdoru v spet ločeno spolno označevanje. O tej dvosmiselnosti priča negotova usoda ideala spolno neobebeženega človeštva.

* * *

In vendar, bi lahko ugovarjali, mora med ženskami gotovo priti do prav določenih vzgibov udarne volje do spopada, da je sploh mogoče zahtevati volilno pravico. Ali torej mora obstajati kakšna nedvoumno progresivna identiteta "žensk", ki je bila na voljo prvim borcem za politične pravice? Kajti v odločitvi o tem, da se pridružiš neosvobojenim ljudem v njihovi sli po emancipaciji, moraš najprej privzeti tisto identiteto "biti ženska" med drugimi in obenem kot takšna biti tudi primerna kandidatinja. Toda tu obstaja težava; ducat lastnosti zagrajuje to preprosto "žensko": ali je poročena ali ne, ima lastnino ali ne in tako naprej. "Ženske" *en masse*, brez lastnosti, se le redko prikažejo pred prestoli oblasti; njihove posesti jih ločujejo kot neenakosti znotraj njihove domnevne enotnosti.

Vendar poudarjanje socioloških hib v enakomernosti "žensk" ne odgovori na argument, da mora obstajati progresivna identiteta žensk. Kako to, da se sploh začnejo uvrščati skupaj? Kaj so pogoji vsake skupne zavesti žensk, ki je več kot vzajemno prijateljstvo ali pomilovanje prijateljev ali sorodnikov? Morda bi lahko rekli, da je nekakšna formalna konsolidacija "moških proti ženskam" žalostni predpogoj, da lahko "ženske" kot take spregovorijo. Da seksualni antagonizem oblikuje seksualno solidarnost; in da napadi in protinapadi z vsemi vznemirjenji pripomorejo k nastanku grobe oblike feminizma.

Stopnje seksualizacije in feminizacije

Tu je polje široko. Lahko bi se spomnili tistih razprav iz štirinajstega in petnajstega stoletja, ko se je začelo oblikovati formalno uvrščanje spola proti spolu. To je vključevalo neke vrste obrambo žensk proti poniževanju. Tako je Christine de Pisan v *querelle des femmes* pisala "za ženske". Prizorišče je bilo postavljeno med seksualni cinizem, za katerega je bila poroka zastarela institucija - stališče Jeana de Meunga v njegovem priljubljenem *Roman de la Rose* - in nasproti postavljeni

idealizem, ki je zahteval, da moški izpovedo zvestobo ženskam in so zvesti zakonu kot znamenju spoštovanja do ženskega spola - pozicija Christine de Pisan v **Débat sur le Roman de la Rose** približno iz časa med 1400 in 1402. Ta boj je ponovno bojevala v svoji **Livre de la Cité des Dames** leta 1405. Kot pripovedovalko jo obišče alegorična triada: Razum, Poštenost in Pravica. Razum ji pove, da je zaradi ljubezni do študija primerna, da bi bila izbrana za prvakinjo svojega spola, in obenem ustrezná arhitektka, da bi oblikovala idealno mesto, ki bi bilo svetišče za ženske dobrega slovesa. To mesto je treba zgraditi, ker bodo moški poniževali ženske. Njihovo nenehno obrekovanje ne korenini le v preziru do Eve in do tega, da je pripomogla k Padcu, ampak tudi v njihovih skrivnih prepričanjih o višjih zmožnostih vseh žensk. **Epistre au Dieu d'Amours** Christine de Pisan, bolj zgodnjega datuma, je prav tako napisan v tem zaščitniškem tonu.

Potrpežljivo trpeti omalovaževanje, to je bila strategija, ki jo je priporočala ta literatura, sama pa je očitno počela ravno nasprotno. Tu je lahko podrejanje orožje, mahajoča krepost, obvarovana kljub vsem težavam. Hujša ko je bila preizkušnja, večje so bile zasluge trdovratno podredljive ženske. Njen **Epistre de la prison de la vie humaine**, spisano med 1416 in 1418, posvečen Marie de Berry, je bil zamišljen kot formalna tolažba ženskam za smrt njihovih bratov, očetov in mož pri Agingourt: zdaj so bili ti osvobojeni dolge življenjske bolesi. Toda ta resignacija v soočenju s smrtjo ni zamračila seksualnega zmagoslavaja. Zadnje delo Christine de Pisan, ki je preživelo, **Ditié de Jehann d'Arc**, je izšlo leta 1429, napisano pa je bilo, preden je bila Jeanne usmčena; to je bila pesem, ki je slavila njeno življenje kot "čast ženskemu spolu".

Tako **querelles** kot drugi spisi branijo "ženske" kot zmagovite junakinje, ki jih nepravilno klevetajo in povezujejo kljubovanje z zagovarjanjem vdanosti v usodo, z vero, da lahko pozemsko trpljenje, če ga potrpežljivo prenašamo, dobro šteje v onstranstvu. Ali je zaradi teh sestavin feminizem petnajstega stoletja začetek dolge verige, ki se končuje v zahtevi po emancipaciji? Gotovo ima ta literatura nekatere stalne poteze, ki odmevajo v spisih sedemnajstega stoletja. Govori v imenu "žensk" in v tem je drugačna od prejšnjih zapletenih spolnih tipologij v delih ženskih mistikov. Polemika štirinajstega in petnajstega stoletja predlaga, naj se plemenite ženske umaknejo v odmaknjen kraj, v stolp, mesto, in tam sledijo svojim posvečenim poslom, ne da bi jih pestilo zaničevanje moških v svetovnem redu. Po tej plati ni daleč od nekaterih predlogov iz sedemnajstega stoletja, tako kot pri Mary Astell, da "ženske" nimajo druge izbire, kot da oblikujejo ločeni red, če hočejo doseči duhovno jasnost.

Kar se v spisih iz časa med petnajstim in sedemnajstim stoletjem nenehno ponavlja, je formalna obramba spola, nenehno ponavljanje tega, da "Ženske niso takšne, kot vi moški tako nevedno in osorno zagotavljate- ampak kot vam zdaj pravimo, smo v resnici takšne, in boljše od vas". Ta močno stilizirani nasprotni antagonizem vključuje "vse ženske" pod zastavo proti "vsem moškim". Čeprav se naslavlja na ženske visokega socialnega položaja in plemenitosti, razprava zagovarja in vzpostavlja skupnost. Včasih ta literatura opusti svoje zahteve po stoicizmu, jasno zavrne svojo površinsko resignacijo in se vrže v neobzrzan protinapad. Tako "Jane Anger", ki je 1589 izdala prave topovske salve, **Jane Anger her Protection for Women, to defend them against the Scandalous Reports of a late Surfeiting Love...** Pisateljica, naj bo res ženska ali **agent provocateur**, se v knjigi razvneema z divjo retoriko, kot krik spola proti napadalnemu drugemu spolu, srednjeveške obrambe, privite na najvišjo jakost:

*Njihovi klevetaški jeziki so tako kratki, in čas, ko prosto razsipajo svoje besede, je tako dolg, da vedo, da jih ne moremo zagrabit in jih potegniti ven. In mislijo, da ne bomo pisale in okarale njihovih lažnivih ust in zaradi svoje domišljavosti so že postali petelini.*¹³

Odgovor na napihnjene ljubezenske obtožbe je njihova sprevernitev, zbiranje vseh žensk proti vsem moškim:

*Me smo gorje moškega, ker prevzemamo vse gorje od moškega; kopmi-mo, ko se oni smejejo, sedimo vzdihujoč, ko so oni zaposleni s petjem, ihtimo, ko ležijo v lenarjenju in spijo. Mulier est hominis confusio ker njeno blago srce ne more tako ostro ozmerjati njihovih ponorelih kapric, kakor zaslužijo te blazne norosti.*¹⁴

To je pridiga o čisti spolni zlorabi:

*Če so naši mrki pogledi tako strašni in naš bes tako poguben, so moški preveč nespametni v tem, da ponujajo priložnosti za sovraštvo, in če se jim izmaknemo, je preprečena strašna smrt. Obstaja nenehno smrtno sovraštvo med divjimi merjasci in ukročenimi psi. Rada bi, da bi bilo tako tudi med ženskami in moškimi, razen če ne popravijo svojih navad, saj bi tako prevladala moč, tam kjer zdaj vladata laskanje in hlinjenje. Lev besni, kadar je lačen, toda človek pa zabavlja, kadar je presit. Tigrici ugrabijo njene mlade, kadar kroži naokoli, toda moški oropajo ženskam njihovo čast, ne da bi to zaslužile, pred njihovim nosom. Gad pobesni, ko mu stopimo na rep; ali se torej ne gre vznemirjati, ko pa je vse naše telo predpražnik za njihovo ničvredno poželenje?*¹⁵

Ta pobesneta liričnost je zapozneli in veliki vrhunec dolge literarne tradicije, ki je povzdigovala "ženske" **en bloc**, da bi popravila njihov

ugled. Je to v kakršnem koli smislu predpogoj feminizma; predfeminizem, ki je nastal in razsajal v Evropi več stoletij pred razsvetljenstvom? Gotovo so se pisateljice sedemnajstega stoletja akutno zavedale potrebe po tem, da bi utemeljile svoje zahteve po dostopu do polne človečnosti in da bi to storile z dokazovanjem svojih intelektualnih zmogljivosti. Če naj bo pravica žensk do vseh pozemskih demokracij zaslužena, potem morajo priti njihove vrline res do izraza in jih je treba zagovarjati; medtem ko je bilo treba sledi navidezno seksualno specifičnih pregreh pojasniti kot učinke nespametnega pogojevanja, osiromašene vzgoje - pot, ki jo je izbral Poulain de la Barre v svoji *De l'Eglise des Deux Sexes* iz leta 1673. Ko je Mary Wollestonecraft zatrjevala, da "seksualno ne bi smelo uničiti človeškega značaja"¹⁶, je bila v tem zajeta feministična analiza sedemnajstega stoletja, po kateri bi se morale ženske na nek način rešiti svoje vse večje endemične seksualizacije.

Zaradi tega bi zagovore in razglase "žensk" proti "moškim" težko intepretirali kot predfeminizem. Če beremo delo "Jane Anger" kot predpogoj za feminizem osemnajstega stoletja, marsikaj zaobidemo, saj to predpostavlja jasno kontinuiteto med defenzivnim slavljenjem "žensk" in začetkom zahtev iz leta 1790 po pravicah za ženske in po njihovem napredovanju v potencialne politične subjekte. Toda bolj ko izpostavljamo kategorijo žensk, bodisi kot bleščeče moralno ali kot nepravilno obtoženo, ali kot čisto posebno seksualno vrsto, bolj je podčrtana njena navidezna oddaljenost od "človeštva". Kruta je ironija, ki se vrača ob raznih razpotjih v zgodovini feminizma, da bi morale potrebi po vztrajanju na moralni rehabilitaciji "žensk" slediti poudarjanje njihove različnosti, kljub dejstvu, da lahko meri na pripravljanje poti v kategorijo človeštva. Prehod od utrjevanja "žensk" kot kandidatka za krepost do "žensk" kot kandidatka za volilno pravico, je, če res obstaja, zamotan in nejasen.

* * *

Kadar je ime feminizem potisnjeno v nemilost - na primer v Britaniji neposredno po koncu prve svetovne vojne - tedaj ogrinjalo napredne demokracije pade na Človeštvo; vendar so ga ponovni vzniki feminizma v dvajsetih letih raztrgali. Toda preden je bila zagotovljena vsaj omejena volilna pravica, so jo morali iskati v imenu humanizma, slepega za spol, kot etično zahtevo. To je bilo lahko učinkovito za moške, ne pa za ženske. Tu so v Britaniji najbolj zanimive zapletene razprave med socialističnimi in feminističnimi zagovorniki univerzalne volilne pravice za odrasle ter feministkami, ki so namesto tega podpirale omejeno volilno pravico za ženske kot najboljšo pot k

morebitni demokraciji. Toda proti čemu se priziva na Človeštvo? Ali mora biti neskončno nedemokratično, ker je "slepo za spol" - ali "slepo za raso"? Njegove demokratične možnosti so na primer odvisne od tega, kako temeljito je veljalo v času take ali drugačne artikulacije te ideje za spol določene osebe, da navdihuje in opredeljuje njeno celotno bitje, kako zelo je bila utelešena v spolu. Vprašanje rase zahteva analogne ukrepe, da bi določili obseg vladanja raso obarvanih bitij nad splošnim bivanjem osebe. Potrebovali bi torej zgodovino raznih kategorij, da bi ugledali zgodovino ene izmed njih.

"Ženske" in "socialno"

Če je upravičeno domnevati, da doleti "ženske" kot kategorijo med koncem sedemnajstega in devetnajstim stoletjem na splošno vse večja stopnja seksualizacije, kaj bi bil dokaz za to? Resnično bi bilo težko jasno postaviti mejnike v dolgem pohodu vladavine spola nad celovitostjo osebe. Moja ideja ni toliko v tem, da pride po sedemnajstem stoletju do spremembe v predstavah o ženskah in njihovi naravi; prej je v tem, da same "ženske" poslej nosijo spremenjeno težo in da je preurejena ideja Narave drugače intimno povezana z "žensko", ki je prirojena v skladu s to idejo. Pojmi niso le prisiljeni v nova medsebojna približevanja, temveč so tako različno pretkani s spreminjajočimi se položaji spola, da je prišlo do nečesa bolj temeljnega od golih zaporednih iznajdb - tj. do ponovne konceptualizacije vzdolž spolno obeleženih linij, v kateri pojmovanja spola preurejajo sama sebe in druga.

V devetnajstem stoletju je bilo skupno ime "ženske" očitno uglašeno na novo, zaradi razvoja humanističnih ved, sociologije, demografije, ekonomike, nevrologije, psihiatrije, psihologije, istočasno ko je novo nastalo območje socialnega postalo vežbališče in vztrajna nadloga za feminizem. Od tod izhajajoči moderni izraz "ženske" je prav verjetno rezultat dolgih procesov zapiranja, ki so se izoblikovali skozi te klasificirajoče študije, ki imajo celo vrsto skupnih referenc; zapiranja, ki so jih potem feminizmi devetnajstega in dvajsetega stoletja tako poudarjali kot temeljito pretresli, ko so te produkcije "žensk" sprejeli, jih ponovno opredelili ali opustili.

Ko je bilo mesto "žensk" kot novo nastale kartografske enote razporejeno med druge skupnosti, ki so jih vzpostavile te znanosti devetnajstega stoletja, so postale moderna socialna kategorija. "Moški" niso bili podvrženi nobenemu vzporednemu preurejanju. Toda

"družba" se je opirala tudi na "moške", le da zdaj kot na nasprotje, ki je skrbelo za svoje lastno ravnotežje. Par moškega in družbe ter bodoča uganka njunega razmerja so postali življenjska sila antropologije, sociologije, socialne psihologije - problem brez konca, kako je individuum postavljen vis-a-vis svetu. To je bilo zelo drugače od načinov, kako je koncept socialne domene zaobjel in hkrati osvetlil "ženske". Ko se je potem to feminizirano socialno polje učinkovito postavilo nad "človeka" in proti njemu, je bilo uvrščanje spolov v socialno domeno konceptualizirano počez. Ni šlo toliko za to, da bi bile ženske izpuščene, bile so preveč temeljito vključene v asimetriji. Niso bile poniknjeno (submerge) nasprotje moškega, ki bi ga bilo treba le privleči na dan, temveč so tvorile nekakšen kontinuum socialnosti (sociality), nasproti kateri je bilo postavljeno politično.

"Moški in družba" nista utrpela enakega poniknjenja kot ženska. On se je soočal z družbo, bi rekli; z družbo, že prepojeno s femininim. To filozofsko soočenje je bilo uganka za tiste socialistične filozofe devetnajstega stoletja, ki so razmišljali o zgodovinskem in ekonomskem človeku. Za marksistično filozofijo je bil problem, kako se spopasti z vprašanjem individualizacije, nedostopen - kako je historično nastal sam individuum? Marx je poskušal leta 1857 izvesti novo historizacijo "človeka" prek različnih načinov produkcije, ker je hotel človeka kot politično žival rešiti pred mutacijo v brezčasno zunajekonomsko podobo, Robinzona Crusoca, ki so ga ponujale nekatere politične ekonomije.¹⁷ Toda za Marxove cilje je bila kamen spotike domneva o kakšnem prejšnjem, že povsem konstituiranem "človeku", ki bi ga potem vlekli skozi premene zgodovine; ta "človek" je bil že zaprt v svojo različnost od socialnega, tako da je bil že obeležena in kompromitirana stvaritev.

Kar velja za moškega, tako tu - vsaj tokrat - za žensko. Nobena filozofska antropologija ženske ne more razgonetiti tistih skrivnosti, ki jih poskuša rešiti; kar bi moralo biti razloženo, ženska, je namreč že nedolžno vzpostavljeno pred nalogo "njenege odkrivanja". Prav tako ne zadostuje historizacija ženske s produkcijskimi sredstvi. Kljub temu pa lahko postavimo v službo seksualnega utrjevanja in v kritiko ideje, da seksualne polarnosti niso stalne, še drugo referenco na Marxa - njegov komentar o konceptu dela:

Tako nastajajo najsplošnejše abstrakcije sploh samo pri najboga-tejšem konkretnem razvoju, kjer se zdi, da je Eno skupno mnogim, skupno vsem... Ta zgled dela prepričljivo kaže, kako celo najbolj abstraktne kategorije kljub temu, da veljajo - prav zaradi svoje abstrakcije - za vsa obdobja, vendarle niso v določnosti te abstrakcije same nič manj

* * *

Idej o temporalnosti, ki so tu nakazane, seveda ne gre omejevati na "ženske". Nestalnost kolektivnih identitet je nasploh pereč problem za vsako osvoboditveno gibanje, ki se prepušča klicu k solidarnosti, skupni stvari novega bivanja v skupnosti ali zanemarjene skupne identitete. To bo prizadelo tudi rasno, nacionalno, poklicno, razredno, religiozno in drugo konsolidiranje. Medtem ko lahko izbiraš, ali sprejmeš, da si na primer invalid ali lezbijka, kot politično pozicijo, ne moreš izbirati in delati politike iz drugih obeležij. Tako kot svojega življenja ne živiš povsem določeno kot trgovski pomočnik pa tudi ne na primer kot ciprski Grk in lahko vselej zavrneš takšne identifikacije v imenu drugega opisa, ki ti lahko zveni bolj resnicoljubno, ker je bolj individualiziran. Najbolj običajno pa drsiš čez več identitet, po katerih razporediš svojo težo, in se nasloniš na tisto, ki najbolj ustreza tvojemu trenutnemu namenu; tako kot prijazni Hanif Kureisha v filmu **My Beautiful Laundrette**, ki nestrpno pravi: "Sem poklicni businessman, ne poklicni Pakistanec."

Težave "žensk" tedaj niso nekaj posebnega. Toda ali niso nemara svojske zaradi tega, ker "ženske", polovica človeške populacije, zares trpijo pod nenavadno težo karakterizacije? To se akutno kaže pri izrazu "matere" in njegovem vzajemnem učinkovanju z "ženskami" v času invokacij socialne politike; v Britaniji po letu 1945 so bile na primer ženske opisane kot prekomerno feminizirane matere ali kot premalo feminizirane delavke, kategorija zaposlene matere ni bila priznana.¹⁹ Torej je lahko splošen opis ženske na ta način razcepljen, njegovi elementi pa izigrani drug proti drugemu. Toda celotni učinek je le v krepitvi prekomerno opisanega in obeleženga bivanja "žensk".

Feminizem novejšega časa poudarja, da "ženske" res niso enovite glede rase ali kulture, in lahko bi mislili, da ponuja ta popravek pravi odgovor na pomisleke, ki sem jih tu izpostavila v zvezi z "ženskami". Toda to ni isti problem. Res obstaja cel kup uporabnih razlik med oblikovanjem zahtev v imenu dolgočasno splošnih "žensk" in počenjanju tega v imenu, recimo, "starejših kantonskih žensk, ki živijo v Sohu". Vse študije o seksualnem utrjevanju, o različnem metaforičnem obteževanju "ženske" bi morale biti pozorne na drobne razlike v starosti, poklicu, narodnosti, zdomstvu, ne bi pa se smele s tem zadovoljiti. Naj obdelamo specifikacije razlik tako ali drugače, še vedno se opirajo na "ženske", in gre ravno za njihovo izoliranje.

Ne gre za to, da bi tu predlagali novo geslo feminizma - feminizem brez "žensk". Ideja je prej ta, da so "ženske" za feminizem istočasno temelj in spotika in da je to nekaj konstitutivnega. Res je, da je množica poimenovanj "žensk" v politiki, sociologijah, administraciji in psihologijah večasih poplačana s tem, da ženske ostanejo sila, s katero je treba računati. Toda svarilo ostaja: pri procesu uvrščanja na seksualno obeležena mesta tveganje ni nikoli zelo daleč in sama skupnost, ki te razlikuje, je lahko, čeprav nenamerno, tudi proti tebi. Namreč ne le proti tebi kot posamezniku, temveč proti tebi kot socialnemu bitju s potrebami in lastnostmi. Nevarna intimna vez med subjektivacijo in podrejanjem²⁰ potrebuje previdno uravnoveženje. Kot smo večkrat videli, ni nikakršnega gladkega prehoda od feminizma k resnično spolno demokratičnemu humanizmu; ni lahke poti od "žensk" do "človeštva". Analiza zgodovinskega razvoja in usedlin teh spolno obeleženih abstrakcij bo pomagala smiselno pojasniti, zakaj ne. Tako bi bilo mogoče Desdemonino tesnobno vprašanje "Ali sem to ime?" prestaviti v bolj upapolno luč.

Prevedla Eva D. Bahovec

Opomba: Besedilo Denise Riley "Does a Sex Have a History" je prvotno izšlo v angleški reviji **New Formations**, 1987, 1, str. 35-45, potem pa ga je avtorica predelala in razširila v uvodno poglavje k svoji knjigi "Am I that Name?". **Feminism and the Category of "Women" in History**, Macmillan, London 1988, str. 1-17. Prevod je narejen po predelani verziji, z nekaterimi manjšimi spremembami glede na prvotno besedilo.

Opombe:

1 **Desdemona**. Zaslužim, Jago, to ime?

Jago. Katero?

Desdemona. Kot pravi, da mi vzdol ga je moj mož.

Slov. prev. Otona Župančiča v: William Shakespeare, **Zbrane gledališke igre**, Tretja knjiga, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978, str. 491.

2 V izv. **Ain't I a woman?**

3 V izv. **volatility** - hlapljivost, izparljivost, razpršljivost, eteričnost; začasnost, bežnost, minljivost, nestalnost itd.

4 Gl. Jacqueline Rose, Introduction - II, v: J. Mitchell in J. Rose (ur.), **Feminine Sexuality, Jacques Lacan and the Ecole Freudienne**, Macmillan, London 1982.

5 Gl. Stephen Heath, 'Male feminism', **Dalhousie Review**, 1978, 64 (2).

- 6 Jacques Derrida, **Spurs; Nietzsche's Styles**, University of Chicago Press, Chicago 1978, str. 51, 55.
- 7 Gl. argumente Lynne Segal v: **Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism**, Virago, London 1987.
- 8 V izv. 'post-gendered subjectivity'.
- 9 V izv. **post-gendered**.
- 10 Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", v **Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews**, Donald F. Bouchard and Sherry Simon (ur. in prev.), Ithaca: Cornell University Press, 1977, str. 162.
- 11 O spolov drugačnosti ne vedeli več, kot angeli varuhi naši vedo. (John Donne, "The Relique", **Poems**, London 1633.)
- 12 Gl. Joan Scott, "L'ouvriere! Mot Impie, Sordide...": Women Workers in the Discourse of French Political Economy (1840-1860), v: P. Joyce (ur.), **The Historical Meanings of Work**, Cambridge University Press, 1987.
- 13 Jane Anger, "Jane Anger her Protection for Women...", London 1589, v Joan Goulianos (ur.), **By a Woman Witt, Literature from Six Centuries, By and About Women**, Penguin Books Inc., Baltimore, Maryland 1974, str. 25.
- 14 Ibid., str. 27.
- 15 Ibid., str. 28.
- 16 Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Woman**, 1792, Penguin Books, Harmondsworth 1982, str. 142.
- 17 Karl Marx, **Kritika politične ekonomije 1957/58**, METI I/8, Delavska enotnost, Ljubljana 1985, str. 19, 615.
- 18 Ibid., str. 35-36.
- 19 Denise Riley, **War in the Nursery: Theories of the Child and the Mother**, Virago, London 1983, str. 15-55, 195.
- 20 V izv. **subjectification and subjection**; pomen angl. izraza **subject** je dvojen: hkrati gre za subjekt, vir dejavnosti, in za podrejeno osebo, podložnika.

ALI SO ŽENSKÉ INDIVIDUI?

Republika priznava pravice družine kot naravne skupnosti.

Zakonska zveza je urejena na podlagi moralne in pravne enakosti zakoncev in se sklepa s svobodno privolitvijo.

Republika varuje družino(...)

Republika varuje materinstvo(...)

(Delovni osnutek nove slovenske ustave*)

I.

"Novi" javni, medijski in politični govor o družini, ki mu je mogoče slediti v zadnjem času, je hkrati pravzaprav že zelo star govor o ženski kreposti (pa tudi o moški kreposti), govor, ki sega v čas konstituiranja moderne politične oblasti (in hkrati nacionalne države). Današnji politični in medijski govor o družini je preko kreposti tesno povezan z dvema "velikima sodobnima temama": z vprašanjem t.i. "upadanja števila rojstev" (ki lahko postane tema samo v povezavi s poudarjanjem vprašanja nacionalne države, kar je kontradikcija spričo nenehnega povečevanja svetovnega prebivalstva) in z vprašanjem "varstva nerojenega življenja" (ki je vsaj delno izpeljano iz vprašanja upadanja števila rojstev). Obe temi sta seveda povezani in prepleteni z govorom o "padcu moralnih, etičnih, duhovnih" vrednot, o "notranji načetosti" ljudi, ki so "zreducirali življenje, ljubezen in spolnost na instrument užitka". Ob prebiranju popularnih zapisov in izjav o abortusu, družini, prebivalstveni politiki in morali lahko nalctimo celo na strah pred "muslimanskostjo" evropske prihodnosti (v smislu vladavine, ki je v popolnem moralnem razkroju).

Toda vrnimo se nekoliko bolj nazaj.

II.

V 18. stoletju je bil predvsem učeni moški svet Evrope z užitkom zazrt v Orient - harem je bil središče tega zanimanja. Montesquieujeva Perzijska pisma, ki so izšla leta 1721, so bila škandalozno delo -

"pošast despotizma", kakor temu pravi A. Grosrichard (Grosrichard, 1985, str. 9), je bila v njegovem ospredju, njegov "medij" pa je bil "seraj". V **Duhu zakonov** Montesquieu pojem "despotizem" uvede celo za označevanje posebne oblike vladavine (ibid. 24.).

In kaj opisujejo Perzijska pisma? Dva perzijska plemiča, Usbek in Rhedi, potujeta po Franciji in v njihnih glavah dobivajo "običaji Evrope vse manj čudežen in nenavaden videz, čim dlje bivata v tem delu sveta" (Montesquieu, nav. po Grosrichard, prav tam, str.32).

Morda je to delo po eni strani res "kritika francoskih razmer po smrti Ludvika XIV., sistema metres, razdiralnih finančnih eksperimentov nove vlade, korupcije..." itd. (Ursula Pia Jauch, 1989), toda hkrati predstavlja "dvojni" pogled, pogled iz takratne Evrope v Azijo in obratno, iz Azije v Evropo. Seraj predstavlja dvojje: moško fantazijo (Rousseau npr. govori o turški ženski kot zgledu ženske kreposti) absolutne moške dominacije v seraju in hkrati strah pred tem despotizmom, ki se z natančnejšim opazovanjem izkaže za "seksualni nered", ki ga je proizvedel "predrevolucionarni čas". Seraj, kot pravi Grosrichard "ni podoba **politične** vladavine, temveč je (...) struktura oblasti(...)". Vredno je premisleka, da ta struktura predstavlja in nalaga strogo ekonomijo želje in odnosa med spoloma, da vlada despot s pomočjo ljubezni, neločljive od strahu, zgolj ženskemu ljudstvu prek srednjega člana, ki ga predstavljajo skopljenici. Montesquieu v **Perzijskih pismih** vsekakor ves čas spodbuja k temu". Kakšna je za politično oblast zastavitev odnosa med spoloma? (...)to bo eno od velikih odkrito zastavljenih vprašanj, ki se bodo(...)kar naprej zastavljala v celem stoletju" (Grosrichard, prav tam, str. 36). In ne samo takratnemu stoletju.

Besednjak, v katerem se je razpravljalo o razmerju politične oblasti do "spolnega razmerja", je bil v 18. stoletju besednjak "kreposti". Vprašanje kreposti in vzgoje (tudi vzgoje žensk) postane eden temeljnih problemov, s katerimi se ukvarjajo filozofi razsvetljenstva. Diskurz o ženski kreposti poteka v smislu Kantovega "Nichts von Sollen, nicht von Muessen, nichts von Schuldigkeit, das Frauenzimmer ist jeden muerrischen Zwanges unleidlich". Obenem postajajo zgroženi nad razmerami, v katerih živijo ženske v Orientu, kjer se "ženske nahajajo v najhujšem suženjstvu". Čim dlje od Evrope mislijo, tem bolj jih skrbi podrejeni položaj žensk. Orient, evropsko zrealce na steni, namreč ocenjuje lepoto Evrope tako, kakor bi se le-ta rada videla. Zgovoren Kantov stavek govori o tem, da so samo **Evropejci** "odkrili skrivnost, kako okrasiti in moralno preplesti čutno draž močnega nagona (torej spolnega nagona, kakor komentira Jauch, str. 640), da ne samo izred-

no poveča njegove prijetnosti, temveč ga napravi tudi zelo dostojnega".(nav. po Jauch, 1989)

Kakšna je zveza med strukturo oblasti in "žensko krepostjo"? Enega najdaljših odgovorov na to najdemo v 5. knjigi Rousseaujevega Emila (Sophie), vendar ga bomo tu pustili ob strani oziroma bomo o njem govorili skozi "druga usta".

Najpoprej bi se veljalo napotiti še nekoliko bolj nazaj in sicer k pogodbenim teoretikom oblasti pred Rousseaujem, namreč k Hobbesu in Locku.

III.

Leta 1680 je izšla knjiga Sira Roberta Filmerja **Patriarchia** (spisana 1637-38), ki je najverjetneje postala znana predvsem zaradi odgovora, ki ga je nanjo napisal angleški filozof **John Locke** - namreč njegove prve od **Dveh razprav o vladi** (prim. Čavoški, 1978, str. 40). Temelj Filmerjeve teorije izvora oblasti je trditev, da obstaja "božanska pravica kraljev" (kot je prej obstajala božanska pravica papeža) kot osnova monarhične vladavine. Dokaz za obstoj takšne "božanske pravice kraljev" naj bi bilo poreklo te kraljeve oblasti, ki je tako kot očetovska oblast utemeljena v Bibliji. Očetovska in monarhova oblast sta isto, se prekrivata, izvor tega pa je že v Adamovi oblasti nad Evo, ki mu jo je podelil bog. Podmena, da sta očetovska in monarhova ("politična") oblast eno, je veljala v 17. stoletju skorajda za uradno ideologijo.

Lockov odgovor na **Patriarchio v Dveh razpravah o vladi**, kjer dokazuje **pogodbeni izvor politične oblasti**, zariše ostro mejo med očetovsko in politično oblastjo. Šele tam, kjer se očetovska oblast neha, se začne politična oblast. **Politična družba je pogodbeno družba in "obstaja samo tam, kjer se je vsak član družbe odrekel(...) naravni oblasti in jo prenesel v roke skupnosti"** (Locke, 1978, str. 51). Da bi politična oblast sploh mogla biti, mora obstajati **soglasje** individuov o njeni naravi.

Po zgodnjeliberalnih teoretikih je politična oblast torej tisto, kar temelji na pogodbi, pogodba je izhod iz naravnega stanja, ki je sicer predpostavljeno v različnih oblikah, vendar kot "hipotetično" naravno stanje. Moderni pojem političnega se je vzpostavil natanko na izključitvi družine iz političnega. Družina je nepolitično, celo ne-

družbeno, neka oblika narave-družbe, kar je še posebno jasno izraženo npr. v Rousseaujevi **Družbeni pogodbi**. Paradoksalni izrek, da je edina "naravna družba" družina, je pomenil, da je oblast v družini konstituirana "naravno" in ne pogodbeno. Očetovska oblast kot nepolitična oblast je naravni, izvenpolitični temelj politične oblasti.

Vendar obstaja pri liberalnih pogodbenih teoretikih (Rousseauja ne gre šteti med njih), kljub trditvi o naravni šibkosti žensk kot razlogu za njihovo podrejenost v družini, neka vrzel, ki pušča prostor za potencialno sposobnost žensk, da so tudi politični podložniki, torej ne podložniki žive samovolje, pač pa mrtvega zakona. Podložniki, "suvereni" individui so po pogodbeni teoriji lahko samo tisti, ki so sposobni dajati soglasje - samo to so individui. Ženske pa naj ne bi stopale v pogodbeno razmerje, naj ne bi bile sposobne sklepati pogodb.

Edina vrsta pogodbe, v katero naj bi ženske smele vstopati, je "poročna pogodba", kakor temu pravi C. Pateman, seksualna pogodba (Pateman, 1988). S tem v zvezi pripominja, da "večina teoretikov družbene pogodbe prikazuje poroko kot naravno stanje, ki je preneseno v civilno družbo", in da teoretiki pogodbe hkrati zanikajo in predpostavljajo, da ženske lahko vstopajo v pogodbeno razmerje - ker so lahko vstopale v poročno pogodbo, ne pa tudi v družbeno pogodbo kot "individui".

Razlog, zaradi katerega naj ženske ne bi mogle biti vključene v dajanje soglasja (kar je politični akt), je bila domnevna strukturalno različna "krepost" obeh spolov, kakor jo je definiral Rousseau: civilna krepost in gospodinjska - družinska funkcija, ki je pripadla ženski, sta bili različnega reda, čeprav pogoj druga drugi. Ali: gospodinjska funkcija, ki je pripadla ženski, je bila pravzaprav moralna predpostavka za civilno krepost v (moški) državi.

Po Rousseauju bi obstajala izredna nevarnost v primeru "fuzije" kreposti spolov - feminizacija moških ali maskulinizacija žensk bi ogrozili politični red, ki temelji na "dopolnjevanju" njihovih kvalitet v zakonski enoti. Pripadnika obeh spolov postaneta v zakonski enoti ena oseba in morata biti popolnoma odvisna drug od drugega, da bi politični red funkcioniral. Intimni par, ki ga je sicer iznašel že Locke, je dovršen šele pri Rousseauju. Reprezentant tega para je (moški) politični individuum.

IV.

Seveda ostane vprašanje, zakaj naj bi ženska vstopala v zakonsko (pogodbeno) razmerje, če pa je družina naravna skupnost, še vedno odprto. Pogodba naj bi namreč urejala civilna, ne pa naravna razmerja. Kakor hitro imamo pogodbo, se namreč nahajamo izven naravnega stanja. Vendar je ta kontradikcija, poročna pogodba (civilna poroka) kot hkrati pogodba in ne-pogodba, možna samo ob določeni predpostavki: da je družina dojeta kot "naravna skupnost". Potem namreč ne ureja razmerja med dvema individuuma, enakima posameznikoma, temveč med "pravim" individuom in nečim, kar to ni: med moškim kot tistim, ki poseduje svojo osebo, in žensko kot predstavnico rodu s posebnimi funkcijami. V tem smislu je poročna pogodba (zakonska zveza) kot "sexual contract" (Pateman) dejansko nekaj, na čemer temelji politično bratstvo. Samo ob predpostavki, da ženske ne veljajo za enake individue, je torej možno kljub obstoju civilne poročne pogodbe (zakonske zveze) govoriti o družini kot "naravni skupnosti". In potem smo 200 let kasneje še vedno pri istem vprašanju: kakšno mora biti za novo strukturo oblasti razmerje med spoloma?

Opomba:

* Prispevek je bil napisan neposredno po izidu drugega osnutka t.i. nove slovenske ustave, spomladi 1990. Od takrat pa do danes (konec oktobra 1990) je prišlo v osnutku za razpravo, ki ga je sprejela skupščina R Slovenije, do sprememb. Tako družina sicer ni več definirana kot "naravna skupnost", vendar pa še vedno velja za edino obliko skupnega življenja ljudi, ki naj bi jo republika "ščitila". Implicitno to pomeni isto kot njena opredelitev za "naravno skupnost".

Literatura

Kosta Čavoški, **Predgovor h knjigi Johna Locka, Dve rasprave o vladi**, Beograd 1978

Delovni osnutek nove slovenske ustave, izšel v Delu, spomladi 1990

Alain Grosrichard, **Struktura Seraja**, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985

Ursula Pia Jauch, **Maennliches Sittengesetz - weibliche Sitz- samkeit**, v: Die Neue Gesellschaft, št. 7, 1989

John Locke, **Dve rasprave o vladi**, (dodatek: Sir Robert Filmer, **Patriarchia**), Beograd 1978

Carole Pateman, **Sexual Contract**, Polity Press, London, 1988

KONCEPT DRUŽINE PRI ROUSSEAUJU IN KANTU

Opređeljevanje pojma družine kot naravne skupnosti, ki se danes pojavlja v političnem prostoru, ni nekaj novega, omejenega le na današnji čas. Do podobnih pogledov na družino in vlogo posameznih članov v njej je prihajalo tudi že v preteklosti. To se je dogajalo prav tako v kontekstu predhodnega poudarjanja pravic posameznika, njegove individualnosti in avtonomije, kot se to poskuša v današnjem govoru o družini. Koncept družine, ki sta ga razvila Rousseau in Kant, je tipičen primer takšnega opredeljevanja. Po eni strani sta bila oba vneta zagovornika pravic posameznikov do svobodnega odločanja o lastni usodi, do enakopravnih možnosti nastopanja v družbenem življenju, do enakosti pred zakoni in podobno. Toda ko sta v svojih teoretičnih razpravah zapustila širše javno področje družbenega življenja in se spustila na področje družine, so njune predhodne predpostavke zašle v protislovje. Poudarjanje sentimentalnega značaja družine kot bistvenega elementa uveljavljanja avtonomnih individuov ju je namreč vodilo v zagovarjanje patriarhalnih odnosov v družini in omejevanje družbene vloge in položaja žensk.

ROUSSEAU

V Razpravi o poreklu in temeljih neenakosti med ljudmi je najprej vpeljal argument, da izolirani in neodvisni posamezniki v naravnem stanju niso poznali in potrebovali družine. Ljudje so živeli sami vase zase, nihče ni imel nobene lastnine, vezi med moškimi in ženskami so bile sporadične in slučajne; s kakršno lahkoto je do njih prišlo, s takšno lahkoto so se tudi razrešile. Do nosečnosti je zato prihajalo redkeje in otroci so bili prej sposobni skrbeti zase. Matere, ki so skrbele le za enega otroka, so bile to sposobne opravljati same brez pomoči drugih (npr. otrokovega očeta). Rousseau je zanimal "moralne dokaze" o obstoju družine, po katerih je moški dolžan skrbeti za tistega, ki ga je spočel in je hkrati dolžan ostati tudi pri ženski, kot je to pred njim trdil Locke. Postavil je svoj argument: "če mora biti zveza med moškim in

žensko trajna, to pomeni, da jo je takšno ustvarila narava" (Rousseau 1978:85).

V naravnem stanju za Rousseauja tako ni bilo niti zakonske zveze niti družine ali kateregakoli drugega znaka odvisnosti med spoloma. Menil je, da je bil človek takrat najbolj dober, nescbičen, da pa ni poznal niti občutkov ljubezni. Spoznal jih je šele takrat, ko je prišel v stik z drugimi ljudmi in postal od njih odvisen, še posebej, ko sta se pojavili privatna lastnina in delitev dela. "Prva občutja srca so bila posledica novih razmer, ki so v skupni naselitvi združevale moške in ženske, očete in otroke. Navade skupnega bivanja so ustvarile med ljudmi najbolj znana najnežnejša čustva, zakonsko in roditeljsko ljubezen. Vsaka družina je postala majhna družba, tembolj povezana, čimbolj so bile njihove edine vezi vzajemna zvestoba in svoboda" (Rousseau 1978: 53). Toda takoj za tem to vzajemnost že zanika, ko nakaže ekonomsko odvisnost žene od moža ter njen življenjski prostor: "Žene so postale vse bolj navezane na hišo, navadile so se na varstvo kolibe in otrok, medtem ko so jo moški zapuščali, da bi vsem priskrbeli hrano." (Rousseau 1978: 54)

Vendar pa je Rousseau v vseh nadaljnjih delih brez kakršnihkoli pomislekov opredelil družino kot naravno skupnost. Tako je že na začetku Družbene pogodbe zapisal: "Najstarejša od vseh družb in edina naravna je družinska, kajti otroci ostajajo zavezani očetu le, dokler jim je potreben za preživetje. Takoj, ko ta potreba preneha, se naravna vez prekine. Otroci, osvobojeni poslušnosti, ki so jo dolgovali očetu in oče osvobojeni skrbi, ki jo je dolgoval otrokom, dosežejo povsem enakopravno neodvisnost." (Rousseau 1978: 95)

Toda enakopravnost in neodvisnost nista bili kvaliteti, ki bi ju Rousseau v prvi vrsti želel uveljaviti v družini med vsemi njenimi člani. Rezervirani sta bili zgolj za sfero politike in javno življenje ter predvsem za tiste, ki so imeli pravico v njem sodelovati: za moške. Sin je lahko postal v odnosu do očeta (kot nakazuje gornji citat) enakopraven in neodvisen, ko so bili za to ustvarjeni pogoji, v odnosu oče-hči in mož-žena pa pri Rousseauju kaj takega nikjer ni opaziti. Ženska si je lahko pridobila svobodo le kot vdova: zanj se "svoboda kupuje le s suženjstvom, da nekega dne postaneš svoja gospodarica, moraš najprej postati služkinja" (Rousseau 1962: 16 II).

Opravičilo za takšne razlike v odnosih med družinskimi člani je Rousseau iskal v "naravnih" razlikah med moškim in žensko. Trdil je¹, da ima moški po naravi neomejene potenciale za racionalne, kreativne in podobne aktivnosti, medtem ko ženska kaj takega ni sposobna. Kot otroci se dečki in deklice med seboj veliko ne razlikujejo: imajo enak

obraz, enako postavo, enako kožo, enako barvo glasu... Toda, "ženski individui, ki teh lastnosti nikdar ne izgube, pa se nam v mnogih ozirih ne zde nikdar nič drugega kot veliki otroci. V splošnem pa ni moški kot tak ustvarjen, da ostane vedno otrok" (Rousseau 1959: 51 II). Ženskam je priznal le toliko razuma, kolikor jim ga zadostuje, da ohranijo svojo nedolžnost. Menil je, da se jim lahko razvijejo le sposobnosti za intuicijo in občutki za detajle. Predvsem pa je ženske opredelil kot nagonška in čustvena bitja². Zato jim je odrekal zmožnosti opravljanja kakršnihkoli aktivnosti, razen tistih v domačem gospodinjstvu. Le z izpolnjevanjem zakonskih dolžnosti, rojevanjem in varstvom otrok, upravljanjem s posli in drugimi gospodinjskimi opravili lahko razvijajo vse svoje sposobnosti in vrline. Glede na to ni presenetljivo, da je le ženski naložil varovanje družinskega ugleda oz. časti: zvestoba ženske "je prva dolžnost, ki povezuje družino s celotno družbo" in nedolžnost "je prva vrлина, ki ohranja vse druge,... se nanaša na naravni red" (Rousseau 1962: 335 I). Nujnost zvestobe in nedolžnosti pa se seveda nahaja v ničemer drugem kot v zagotovitlu žene možu, da so vsi otroci njegovi, njegove krvi, kar je pogoj "naravne enotnosti" in "vzajemne naklonjenosti" med družinskimi člani. Glede tega se Rousseaujeva stališča niso kaj dosti razlikovala od načel stare fevdalne družbe.

Poleg tega, da je morala biti Rousseaujeva "idealna ženska" čustvena, očarljiva, zvesta, krepostna in odgovorna žena, pa se je od nje pričakovalo, da je bila tudi sposobna, predana in požrtvovalna mati (protestantski ideal ženske). Rousseau je menil, da so dolžnosti matere neizogibno zahtevnejše od dolžnosti očetov in da prva vzgoja nesporno pripada njim, ker je dal stvarnik materam in ne očetom mleko za hrano otrokom in jih obdaril z močnejšimi čustvi ljubezni. Zato je ostro kritiziral navade, ki so se najprej uveljavile med ženskami iz višjih in postopoma tudi med ženskami iz srednjih družbenih slojev: tesno ovijanje dojenčkov v povoje, množično pošiljanje otrok k dojiljam in vse pogostejše zavračanje žensk, da bi imele po več otrok. V teh pojavih je videl izvor vsega takratnega in prihajajočega zla: usodno upadanje prebivalstva po vsej Evropi, razkroj npravstvenega reda, zamiranje življenjskih skupnosti v družinah, slabenje krvnih vezi, zaton ljubezni in porajanje egoizma. Zato je pozival ženske, naj se "uprejo v tej točki modi in kriku svojega spola... in izpolnjujejo tisto tako prijetno dolžnost, ki jim jo nalaga narava" (Rousseau 1959: 45 I), s čimer si bodo tudi zagotovile iskreno in trajno naklonjenost svojih mož, prirčno nežnost svojih otrok, javno priznanje, spoštovanje in podobno.

A čeprav je bilo materinstvo za Rousseauja najustreznejša zaposlitev za ženske, se mora to njeno poslanstvo končati, ko otrok dopolni 6-7 let. Njena vloga je omejena le na ustvarjanje pogojev za pravo učenje; na oblikovanje tistega, kar je pri otroku naravnega, na prebujanje njegovega značaja, ker "ni toliko izobrazena, da bi oblikovala ljudi" (Rousseau 1962: 176 II). Po Rousseaujevem mnenju mora to nalogo opraviti oče: "kot je mati prava dojilja, tako je oče pravi učitelj. Kdor ne more izpolnjevati očetovskih dolžnosti, nima pravice, da postane oče". (Rousseau 1959: 47-8 I)³ Vendar očetovska vzgoja ni bila namenjena vsem njegovim otrokom, ampak samo sinovom, saj so le ti potrebovali znanja, ki jih zahteva zunanji svet. Vzgoja deklic naj bi obsegala le znanja, potrebna za opravljanje aktivnosti v domačem gospodinjstvu in za oblikovanje dobrega okusa ter vrlin, kar so kvalitete bodoče idealne žene in matere. Po mnenju Rousseauja lahko to vzgojo opravlja mati ali katera od bližnjih sorodnic.

V Rousseaujevem modelu družine je tako mogoče zaslediti številne patriarhalne elemente, katerih ostrina se poskuša, če je le mogoče, omiliti s čustvenimi dodatki. Ti pa nujno ne predstavljajo najvišjih emocij, saj po njegovem mnenju za srečen zakon ni potrebna ljubezen. Dovolj sta poštenje in skladnost karakterjev, iz česar se kasneje lahko razvije nežna privrženost, ki ni nič manj ugodna in je celo trajnejša, kot je ljubezen. Zato ni težko opaziti, da njegovo zavzemanje za toplino in domačnost v družini ni cilj sam zase, temveč le sredstvo za uveljavljanje nekih drugih, višjih družbenih ciljev: izpolnjevanje državljskih dolžnosti, npr. skozi vzrejo otrok in njihovo patriotsko vzgojo.

KANT

Zapostavljanje in omejevanje vloge ženske, za kar so se iskala opravičila v naravnih danostih in mejah njihovega spola, je značilna tudi za miselno produkcijo I. Kanta. Podobno kot pri Rousseauju tudi pri Kantu lahko najdemo stališče, da so za ženske značilne lastnosti: privlačnost, ljubkost, prijaznost, dobrohotnost, čutnost, čustvenost, nežnost, sočutnost,...- lastnosti, ki v njihovem karakterju poudarjajo "lepoto", medtem ko se moški odlikujejo z razumom, s sposobnostmi za globoko, temeljito in dolgotrajno razmišljanje, vztrajno koncentracijo,...- lastnostmi, ki v moškem karakterju poudarjajo "plemenitost". Moški in ženska pa se med seboj ne le razlikujeta, kot je to trdil Rousseau, ampak sta po Kantovem mnenju popolnoma različni človeški vrsti, ki imata popolnoma različen značajski razvoj. Zato je

potrebno ostro razlikovati vzgojo prvih od vzgoje drugih. Kajti, drugače "se zabrišejo mikavne razlike, ki jih je sama narava začrtala med dvema človeškima vrstama." (Kant 1960: 851)

Vzgoja ženske mora biti tako že od ranega otroštva usmerjena v tisto, kar je "lepo", ki se oblikuje predvsem z lahkotnim, nenapornim in igrivim učenjem: saj "ženska ne trpi ukazov in neprijetnega pritiska. Tisto, kar stori, stori le zato, ker ji je všeč. Umetnost je v tem, da ji napravimo všeč tisto, kar je dobro." (Kant 1960: 855) Po Kantovem mnenju je nesmiselno pričakovati, da bi bila ženska sposobna dojeti temeljne resnice, zato njenega karakterja ni potrebno obremenjevati s temami in znanji, ki krepijo razum, a po drugi strani uničujejo žensko lepoto in privlačnost. Po njegovem prepričanju ženska potrebuje le toliko razuma, da zna ločiti čednosti od nečednosti in "lepo" vzgojene ženske se tako ali tako "že zelo zgodaj začnejo obnašati čednostno, so zadržane in obvladljive v starosti, ko je naša dobro vzgojena moška mladina še divja, neumna in nerodna."⁴ (Kant 1960: 851) Z najboljšo vzgojo je moč pri ženski razviti čustva ter občutenja in to predvsem tista, ki so povezana z moškim spolom⁵. Dobra ženska vzgoja ne sme temeljiti na širjenju spomina in učenju pravil, ampak na dobrih zgledih, ki krepijo moralno in zadoščajo ženski lepoti. Kajti, kakor meni Kant, ženska je le malo prikrajšana, ker nima sposobnosti dojemati zapletenih stvari, ker je bojzljiva in neprimerna za važnejša opravila, saj njene šibke točke nadomesti plemenitost moškega: "pomanjkanje načitanosti in drugih njenih pomanjkljivosti mora sam nadomestiti." (Kant 1960: 866) Šele, ko začne z leti ženska svojo lepoto izgubljati, lahko začne brati knjige in si širiti obzorje, vendar: "pri tem naj bi bil zakonski mož prvi učni mojster." (Kant 1960: 865)

S tako zarisanimi "naravnimi", "idealnimi" ženskimi in moškimi potezami Kantu seveda ni uspelo postaviti partnerske in enakopravne zakonske zveze ter nepatriarhalne družinske skupnosti. Načeloma je sicer poskušal prikazati zakonsko zvezo kot enakopravno, recipročno pogodbo med moškim in žensko: "vzajemno posedovanje njihovih spolnih sposobnosti" (Kant 1967: 82), skupnost staršev in otrok pa kot časovno omejeni paternalizem: "v tej skupnosti sledi dolžnost vzdrževanja in skrbi glede njihovega proizvoda tj. otrok..., dokler niso sposobni sami sebe vzdrževati." (Kant 1967: 85) Prepričan je bil tudi, da namen zakonske zveze kot institucije ni le vzgoja in varstvo otrok, kot je to menil Locke, ampak v prvi vrsti humaniziranje odnosov med moškim in žensko, njunih spolnih razmerij. Če ta odnos ni umeščen v doživljenjsko pogodbo, potem je ta odnos po njegovem mnenju barbarsko izrabljanje človeka kot stvari in ne kot vzajemno dajanje samega sebe in sprejemanje drugega kot osebe: "brez tega pogoja je

polteni užitek po načelu (čeprav ne vedno po učinku) kanibalski". (Kant 1967: 163) Postavil si je tudi vprašanje o tem, ali je princip enakosti med poročenima osebama prekršen s pripombo, da ženska posluša in uboga moža kot gospodarja in da ne nasprotuje njegovim odločitvam. Njegov odgovor je, da do kršitve enakosti s tem ne prihaja, dokler superiornost moža nad ženo temelji na njegovi "naravni superiornosti", "v uresničevanju skupnega interesa gospodinjstva" (Kant 1967: 84). Pravica moža, da gospodari, se lahko, kot pravi Kant, "izpeljuje celo iz dolžnosti enotnosti in enakosti glede cilja." (Kant 1967: 84) Toda v pojmih skupnega interesa gospodinjstva, enakosti in enotnosti ciljev se skriva zahteva po pasivnem sprejemanju usode, ki jo ženi oblikujejo odločitve njenega moža. Tako tudi v premoženjskih zadevah: "moškemu ni treba povedati svoji ženi, če del svojega premoženja zastavi za prijatelja v nevarnosti." (Kant 1960: 855)

Označitve, ki jih je Kant pripisoval ženski kot odvisni, podrejeni, pasivni in nezreli osebi, pa so bile v precejšnjem protislovju z njegovimi občimi moralnimi in političnimi načeli. Na splošnem nivoju se je zavzemal za pravice enakosti do svobode vseh ljudi, "vseh umnih bitij" (Kant 1981), iz česar je izpeljeval, da sklenitev ene pogodbe ne pomeni ovire za sklepanje nadaljnjih pogodb, ter je zavračal kakršnekoli oblike paternalizma in druge oblike absolutizma, ki potiskajo ljudi v pasiven, podrejen položaj.

Ko Kant opredeljuje razmerja med starši in otroki, pa je že bliže svojim načelom. S pogodbo o hišnem gospostvu v družini je očetom podeljena pravica oblasti nad odraslimi, polnoletnimi otroci⁶.

Vendar se gospodar do svojih hišnih tovarišev (s tem pojmom razumemo otroke in posle) "nikoli ne more obnašati kot lastnik (dominus servi), ker jih je pod svojo oblast privedel le s pogodbo. Kajti dogovor, s katerim se ena stran odpove cele svoje svobode v korist drugega, ki tako preneha biti oseba, je v sebi protislovna, tj. nična in neveljavna... Zato ta pogodba o hišnem gospostvu ne more biti takšne kvalitete, da bi bila njena uporaba trošenje, ..., zato ne more biti doživljenjska, ampak v vsakem primeru le za določeno obdobje". (Kant 167: 88) Kot je razvidno iz pravkar navedenih Kantovih misli, je bil položaj otrok ugodnejši od položaja žensk. Pripisane so jim bile pravice svobode, česar pa ženske po Kantovem mnenju nikoli ne morejo doseči.

LITERATURA

KANT, I.: Metafizika čudoreda, Sarajevo 1967

KANT, I.: Zasnivanje metafizike morala, Beograd 1981

KANT, I.: über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, v Werke in Zwölf Banden, Wiesbaden 1960

Rousseau, J.J.: Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima, Društveni ugovor, Zagreb 1978

Rousseau, J.J.: Nova Helioza, Zagreb 1962

Rousseau, J.J.: Emil, Ljubljana 1959

Opombe

- 1 Česar ni bil sposoben dokazati drugače kot z zunanji telesnimi razlikami: "Popolna ženska in popoln moški si ne moreta biti podobna nič bolj, kot sta si v obraz... ženska se ne sme siliti, da bi bila moški, razen če je pet in pol stopinj visoka, če ima globok moški glas in brado na podbradku". (Rousseau 1962: 119 I)
- 2 To zgovorno dokazuje naslednji odlomek: "V fizičnih in takih stvareh, ki se presojujejo bolj s čustvi, se obrnite po nasvet na okus žena, dočim se boste ravnali po okusu moških v moralnih in takih stvareh, v katerih pride bolj v poštev razum. Kadar bodo žene to, kar bi morale biti, se bodo omejile na stvari, ki jih razumejo in bodo sodile vedno pravilno. Odkar pa so si prisvojile pravico, da so razsodnice o literaturi, odkar so začele ocenjevati knjige in jih po vsej sili celo same pisati, od tedaj se ne razumejo več na prav nobeno stvar. Tisti avtorji, ki sprašujejo za svet o svojih delih učene žene, so lahko vedno prepričani, da bodo dobili slab nasvet". (Rousseau 1959: 189 II)
- 3 Očetovska vzgoja je bila za Rousseauja nujna v družbi, ki človeka kvari (v mislih je imel obstoječo fevdalno družbo), v družbi (kar naj bi bila meščanska družba), ki človeka ne kvari, pa je bila zanj najprimernejša javna državljanska vzgoja.
- 4 V tej izjavi lahko odkrijemo Kantovo zagovarjanje dvojne morale. Še očitneje je to izraženo v naslednji trditvi: "pri lepem spolu sodi čistost med vrline prvega ranga, je nikoli ni preveč, če pa pri moškemu pride do prekomerne čistosti, izpade smešno." (Kant 196): 857)
- 5 Vrlina velike znanosti ženske je človek, med ljudmi pa moški." (Kant 196): 853)
- 6 Prej, dokler so otroci še mladoletni, so za njihov telesni razvoj, izobraževanje in moralno napredovanje odgovorni njihovi starši "ne le pred moralnimi zakoni, temveč tudi pred državljanskimi zakoni." (Kant 1967: 86) Ko pa otroci odrastejo, "se starši odrečejo svoji očetovski pravici zapovedovanja, kakor tudi vsaki zahtevi za nadomestilo stroškov za vse skrbi in trud, obveznosti otrok do roditeljev po končani vzgoji lahko sprejmejo le kot dolžnost kreposti, kot hvaležnost". (Kant 1967: 86)

JE MOŽNA ZGODOVINA MOŠKIH?

Moj namen je govoriti o vprašanju, ki je pravzaprav etične vrste: Kakšen nauk lahko kot osebek moškega spola, ki se za moškega tudi ima, lahko izluščim iz ženskih študijev? Z ozirom na to, da so mi od ženskih študijev najbolj blizu historiografski študiji, tisti, ki se ponavadi pojavljajo pod imenom zgodovina žensk, sem se omejil nanje; hkrati pa opozarjam, da na tem področju nisem poznavalec.

V okrilju teh študijev se je nekje med 1975 in 1985 sporadično postavljalo vprašanje, ali je zgodovina žensk možna? Kolikor razumem, gre za konceptualno vprašanje, za vprašanje, ali zgodovina žensk implicira tudi specifično "žensko" perspektivo ali pa je zgodovina žensk zgodovina žensk samo po tem, da so njen predmet ženske.

Če sprejememo, da je francoska Nouvelle histoire v zgodovinopisju izrazito prednjačila v iznajdevanju novih problemov, pristopov in predmetov, ni nič presenetljivega, če se je to vprašanje najbolj vztrajno postavljalo prav v tistih ženskih študijih, ki so bili tej zgodovini najbližji, včasih tako blizu, da se niti niso imeli za ženske študije v bolj feminističnem pomenu besede. Samo dejstvo, da si nekdo izbere za objekt historiografije ženske, za nouvelle histoire namreč ni bilo nič posebnega, saj so novi zgodovinarji kar tekmovali v iznajdevanju novih objektov. Šlo je tako rekoč za metodični pluralizem objektov, prav tako kot tudi pristopov in problemov, zato zgodovina žensk ni mogla biti nič pretresljivega. Navzlic temu pa v temeljni trilogiji iz leta 1974, *Faire de l'histoire*, v tretji knjigi, ki inventarizira nove objekte, ne najdemo žensk, čeprav najdemo mladino in telo, telo sub specie njegovih bolezni, torej kot projekt zgodovine bolezni, ki se je poslej dokaj razvila - kot zanimivost pa velja pripomniti, da to telo ni seksuirano.

Vprašanje Ali je zgodovina žensk možna? pa je mogoče razumeti tudi kot retorično vprašanje, kolikor je odgovor nanj že vselej pritrđen. A tudi v primeru, da izhajajo iz prepričanja, da je zgodovina žensk možna, saj jo že ves čas prakticirajo, se pojavlja senca dvoma. Ko se je začela zgodovina žensk po kakšnem desetletju ozirati na prehojeno pot in delati prve bilance, je namreč postalo zelo očitno to, da je zdaleč največ pozornosti posvečala prav tistim aspektom ženskih vprašanj, s katerimi so se že dokaj dolgo in vztrajno ukvarjali prav

najbolj moški diskurzi, tisti diskurzi, ki so merili na nadzorovanje in reguliranje žensk, ženskih teles: od diskurzov cerkvenih klerikov in moralistov do diskurzov zdravnikov, psihiatrov, pedagogov, policajev, sodnikov itn. Zgodovina žensk je torej proizvedla impozantno bibliografijo študij o ženski seksualnosti, rojevanju, negovanju otrok, ženskih boleznih. Po tej bibliografiji sodeč bi najprej sklepali, da je za zgodovino žensk, za žensko zgodovino žensk, najvažnejše prav tisto, kar je bilo vedno najvažnejše tudi za vse tiste moške, ki so imeli opravka z ženskami kot funkcionarji represivnih in ideoloških aparatov države: namreč žensko telo, ki je zmožno tako prokreacije kakor brezmejnega uživanja. Vendar pa se s takim sklepom ne smemo prenahtati, saj se moramo najprej prepričati, ali je ta zgodovina ob obravnavi priljubljenih objektov mizoginije vpeljala nove perspektive in nove prijeme, ki nemara subvertirajo stare podobe. Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen, potem izhaja, da novost zgodovine žensk ni toliko v objektu kolikor v prijemih.

Lep zgled tega, kako je ženska zgodovina pometla z nekaterimi dogmami, nudi zgodovina ženske prostitucije 19. stoletja. Dokler so pisali zgodovino moški, je vladalo prepričanje, da so prostitutke umirale mlade. Vendar je to bil le pogled moških, ki so prostitucijo povezovali z najmračnejšimi stranmi življenja. Natančneje, to je bil pogled svetobolnih moških 19. stoletja, sodobnikov teh prostitutk, ustoličili pa so ga zlasti literati, od romantike do naturalizma in še čez. Nato pa se je izkazalo, da je tale o nenavadno visoki mortaliteti prostitutk iz trte izvita. Resnici na ljubo pa je treba povedati, da vseh zaslug za to spoznanje ne moremo pripisati ženski perspektivi v zgodovinopisju, saj je spoznanje predpostavljalo razmah demografskih študijev in rabo kvantitativnih metod v historiografiji.

Ne glede na to, da so refleksije opravljenega dela, ki so se soočile z dejstvom, da je bilo žensko telo privilegirani predmet proučevanja, mogle pojasnjevati in utemeljevati to privilegirano opcijo z dovolj tehtnimi argumenti, je ob vsem tem vendarle ostalo tudi nekaj zadrege. In vprašanje, ali je zgodovina žensk možna, vsebuje brzkone tudi nekaj zadrege.

Sam sem mnenja, da je zadrega stvar etike in da je potemtakem povsem na mestu, ko govorimo o stvareh, ki zadevajo razmerja med spoloma. V vojni med spoloma, tisti sofisticirani vojni, ki se spušča v zadnje subtilnosti dešifriranja bolj ali manj skritega seksizma, spolnega šovinizma, mizoginije ali mizoandrije itn., je zadrega trenutek suspenza.

Ko me zgrabi zadrega, se vdam; postane mi nerodno, da sem tega spola, ki mu je mogoče toliko očitati, in s tem se najdem v položaju, ki sogovorca oziroma sogovorko poziva k toleranci, denimo v duhu politične kulture.

Kakorkoli je namreč to zezanje duhovnih elit, ki pa bolj težko uspeva brez aluzij na publice iz akademskega psihoanalitičnega arzenala, lahko po eni strani uživanje, je na drugi strani res tudi to, da se z njim ni ponašati in da nas ne dela srečne. Če nekdo drugega - moški žensko ali ženska moškega, vseeno - zgrabi tako, da se ta ne more oprati, ker ga na koncu vedno bremeni to, da je empirični predstavnik svojega spola in s tem objektivno kriv, se lahko okrivljeni izmaže ali ne, odvisno od njegove iznajdljivosti, v vsakem primeru pa se lahko potolaži s sklepom, da ni bil deležen tolerantne obravnave. In kakor je po eni strani splošno znano, da tolerance ni prav veliko, je po drugi strani res tudi to, da v tej domeni tolerance sploh ne pričakujemo, da nanjo ne računamo, da se nanjo ne pozivamo. Rekel bi, da jo tu pričakujemo manj kot drugje, kar bi lahko pomenilo, da smo v tej domeni pod standardi sodobnega koncepta politične tolerance in absolutno brez strategij spodbujanja k toleranci. Tu je povpraševanje po toleranci celo manjše od njene ponudbe, torej imamo nekakšno kolonialno situacijo.

No, nekako v tem času, ko se je začelo postavljati vprašanje, ali je zgodovina žensk možna, se je začela odpirati še neka druga razsežnost vprašanja. Opazili so namreč, tako zgodovinarke kakor zgodovinarji, da je z razcvetom zgodovine žensk nastopilo precejšnje nesorazmerje med historično vednostjo o ženskah in historično vednostjo o moških: seveda vednostjo te vrste, kot jo proizvaja sodobna historiografija, ki se, med drugim, živo zanima za vsakdanje ljudi, za njihove mentalitete, za njihovo intimo... Nekateri so, z ozirom na to, da po zaslugi ženske zgodovine danes veliko vemo o zgodovini nosčnosti, rojevanja, materinstva, takoj pomislili na oguljeno vzporednico in se vprašali, kaj vemo o zgodovini vojakov. Nobenega dvoma seveda ni, da je zgodovina zelo dolgo časa bila zgodovina kraljev, politikov, bitk, in da so to zgodovino pisali moški. Toda, ali to pomeni, da nam ta zgodovina pove tudi kaj o tem, kaj se je dogajalo v glavah navadnih vojakov, ko so jih mobilizirali? To je seveda samo primer, ki pa je po svoje tudi privilegiran, saj figuro vojaka tvori prav čisti razcep med junačenjem in množično psihologijo na eni strani ter strahom in šibkostjo na drugi strani. Vojak je torej hkrati tudi metafora tega 'vsakdanjega moškega', tudi očeta, ki ne najde poti v zgodovinopisje - in v zgodovino - drugače kot napihneni tip te ali one virilne vrline.

Če pošteno priznamo, da to, da so moški v tem zaostali, ni v njihovem interesu, se seveda vprašamo, kako to, da niso znali slediti zgledu ženske zgodovine in narediti zase nekaj koristnega, da bi si nekoliko olajšali bremena, ki jim jih nalaga virilna kultura. Odgovor na to vprašanje pa je po vsem videzu iskati v tej smeri, da ni bilo prave nuje, zato se z njim niti ne bi silil.

DRUŽBENA GIBANJA IN ŽENSKE V ZGODOVINI

1. Družbena gibanja, nova družbena gibanja

Zaton in zatrtje (novih) družbenih gibanj z nastopom novega štetja po volitvah 1990 na Slovenskem v ničemer ni zmanjšalo pomena teh gibanj in njihovih prispevkov k nastajanju civilne družbe; zgodilo pa se jim bo, da bodo odrinjena tudi iz uradnega zgodovinskega spomina, v najboljšem primeru s toliko rafinirano kolikor perfidno sintagmo "to naj ovrednoti zgodovina". Ker pa ta obljuba (ali grožnja, odvisno od mesta izrekanja) pomeni, da so zadeve, katerih veljava in usoda prehajata v zgodovino in v njeno obravnavo, potisnjene iz političnega in tudi družbenega središča, jih velja sproti ohranjati in po možnosti vnaprej vpisati v dolgoročnejsi tok spreminjanja, v okvir socialno in historiografsko neproblematične teze o družbenem spreminjanju, ki ga pojavi kot so "nova družbena gibanja", "alternativne akcije" itd. samo zmotijo - prav zato, ker se ne vpisujejo v "revolucijske" in "prelomne" trenutke in ne v urejenost poteka stvari.

Družbena gibanja, ki so v zgodovini razburkala siceršnje spreminjanje bolj ali manj dolgega trajanja, so bila v bistvu zmeraj "marginalna"; na strani tistih, ki so jih kot take ocenili (razvrednotili) se ni in ni hotelo zastaviti vprašanje o tem, kaj sploh je in kje je družbeni rob (če ga ne jemljemo v socialnem smislu). S stališča središča je lahko opraviti z obstranci, privilegiranimi marginalci, ki jih lahko že en sam "pravi" trenutek spremeni ali v avantgardo ali v herojsko žrtev; težje pa je opraviti z velikimi in heterogenimi skupinami in gibanji, ki ne zaznamujejo družbenega roba, ampak ločnico po sredi družbe, razpoko v njenem jedru, razpoko, ki je zatrpana z vsem, kar je **družbeno in ni oblast** - to pa je obsežna, če ne večinska in heterogena vsebina. Družbena gibanja se praviloma kot gibanja niso nikoli vzpostavila na način opozicije, s katero zna opraviti vsaka pozicija - ne zna pa opraviti in ne sobivati z družbenimi gibanji, prav kakor tega ne zna tudi opozicija. Družbena gibanja takšne vrste živijo zunaj stereotipa o črno-beli delitvi; a tista drugačnost, ki jo vsakršna oblast (in njena senca) priznavata in dopuščata, je samo drugačnost znotraj tega stereotipa. Zunaj tega sistema ("perspektive") je vse označeno kot marginalno: glede na to stališče je marginalnost torej mogoče opredeliti kot

včasih bolj in včasih manj večinsko drugačnost. Družbena gibanja se potemtakem vzpostavljajo kot alternativa **posesti vpliva in oblasti in grabežu po vplivu in oblasti**; dokler to počnejo, ohranjajo svojo alternativnost in drugačnost - in toliko časa tudi so gibanja, ki niso določena samo in ne predvsem s tem, da čakajo na svojo "zgodovinsko priložnost" kot je morala čakati oblast in kot čaka opozicija, ampak so le sprotna priložnost, ki jo je običajno v zgodovini porabil nekdo drug in precej pozneje: so nekakšna bolj ali manj zamolčana pripravljajna dela. Samoukinejo se lahko brez obžalovanja, če začnejo sebe in družbo razumeti v večnostnih kategorijah oblasti in struktur, ker nehalo biti gibanja; ukinejo se po svoji imanentni logiki in zaradi lastnega naravnega izteka, po bolj ali manj prijazni volji in prigovarjanju "resnih struktur" pa se lahko samo potuhnejo, modro spremenijo v molčečo večino - in sicer do nadaljnjega novega vzgiba in sveže nabitega gibanja. Znotraj družbenih spreminjanj je eno njihovih temeljnih gibal in lastnosti določena zavedna iracionalnost (ne težnja po večnem obstoju) v sicer po navadi zelo racionalni ekonomiji njihovega sprotnega početja in na videz kratkoročnih ciljev. Kar se jim godi od zunaj (iz resne, prave družbe) in kakor se nanje od zunaj gleda je potemtakem v skladu z njihovo lastno določenostjo in videzom: veljajo za iracionalna, celo nesmotrna in zato nesposobna velikih družbenih premikov, ki da edini veljajo. Vendar pa zgodovina uči, da se ni rodilo veliko novega, kadar se je v sodobni Evropi začela razprava o dialektiki racionalizem / iracionalizem...

V desetletju 1970-80 je prišlo do krize vladanja v tako imenovanih **welfare states**, ki ni samo proizvod poraza in propada neke posebne oblike-države, ampak je tudi iztek postopkov, skozi katere se je dogajala modernizacija socialnih in produktivnih družbenih sistemov v zahodnih državah (gl. na primer analize C. Offeja).¹ Ta dva procesa sta si v marsičem nasprotovala: prvi je pripeljal do večje racionalizacije in diverzifikacije navad na različnih področjih družbenega delovanja, kar se je pokazalo kot racionalna organizacija proizvodnje, kot inovativnost in prehodnost ter začasnost kulturnih norm in vrednot, kot nepredvidljivost družbenih konfliktov, kot obstoj trdnega pozitivnega prava in kot moč birokracije, da voljo države uveljavi nad voljo posameznih skupin. Takšnim inovativnim postopkom se je postavila po robu povečana (obrambna, bi lahko rekli) stopnja rigidnosti moderne družbe, ki je postajala bolj toga zaradi funkcionalne diferenciacije družbenih podsistemov. Prišlo je do paradoksa: rastoči modernizaciji (razvejanju navad in možnosti za delovanje) delnih družbenih podsistemov se je postavila po robu nekakšna otrplost globalnega družbenega sistema: pragmatično vprašanje o krizi vladanja je postalo vprašanje

o krizi sistema; izkazalo se je, da globalni sistem ne kaže sposobnosti za načrtovanje lastnega samospreminjanja in ne zna vladati nad vse bolj kompleksnimi soodvisnostmi med različnimi podsistemi. Težava pri uglasčevanju podsistemov se je simptomatično pokazala v nasprotju med vedno večjimi sposobnostmi obvladovanja učinkov tako proizvedenih akcij. Kakor pravi že Touraine "postindustrijska družba je vse bolj 'zgodovinska' družba, ki proizvaja svojo lastno sposobnost delovanja."²

Prav teme o protislovnosti politik dobrostoječih zahodnih družb so najprej spodbudile in potem skoraj sovpadle z analizami (novih) družbenih gibanj v 80-tih letih. Deloma zato, ker so omenjene teme same po sebi pomenile strukturne in kulturne okoliščine za nastanek tovrstnih gibanj, deloma pa tudi zato, ker jih lahko izrazijo takšni konkretni družbeni akterji, kakršni so gibanja. Proučevanje kolektivnih družbenih akterjev je bilo stalnica sociološke tradicije vsaj od leta 1968 naprej, razumljivo pa je, da je v drugi polovici sedemdesetih dobilo novo težo in nove značilnosti, ker je to proučevanje moralo "zastraniti" glede na same temeljne postulate sociološke tradicije. V tem obdobju je začel izgubljeni svojo razvidnost poglobljevati konflikt industrijskih družb, konflikt med delom in kapitalom.

Osrednjost delavskega gibanja se je izgubila³ in prav ta je bila, poenostavljeno rečeno, paradigma za vsa druga družbena gibanja. S tem ni bilo konec konfliktov "v delu", vendar pa je prav konec delavske središčnosti prispeval k nastajanju novih družbenih gibanj, tipičnih za sedemdeseta in osemdeseta leta (ekoloških, mirovnih, ženskih). Vzrokov, da se je nabolj prijelo in se najbolj razširilo, že tudi institucionaliziralo, ekološko gibanje, je seveda mnogo in so jasni in znani; tu nam kaže opozoriti na to, da se je prijelo tudi zato, ker ni zakoreninjeno v nobeno trdno družbeno razmerje, v noben rigidni družbeni sistem in v nobeno manifestiranje tradicionalnih nasprotij, česar na primer ni mogoče reči za ženska gibanja.

Pričujoči uvod je bil potreben zato, da se nadaljnje razmišljanje o (tudi novih) družbenih gibanjih poskusi izkazati za premišljanje o novejših družbenih fenomenih v sicer dolgi in stari zgodovini posebnih družbenih spreminjanj ali gibanj in akcij za družbeno spreminjanje; zato, da se posebej eno družbeno gibanje - "žensko" - umesti v prostor distanciranega (vendar še ne retrogradno zgodovinskega) razmišljanja o celoti radikalnejših in hkrati obstranskih, pa ne vedno "alternativnih" družbenih gibanj; še bolj pa zato, da se poskuša pisanje o "ženski zgodovini" strokovno legitimirati kot zgodovinopisje, katerega predmet je zgodovina vrste, ne le zgodovina družine, zakona

ali čarovništva, denimo, in ne samo kot pretežno sociološke "woman's studies".

2. Dihotomija gibanj

Znotraj ženskega gibanja je vedno prisotnih veliko pasti; ena, ki nenehno grozi (zaradi še vedno metazgodovinskega razlikovanja med spoloma) je nevarnost, da bi kritiko emancipatorske racionalizacije razumeli kot kritiko racionalnosti v abstraktnem smislu. Nevarnost je že kar na ravni rabe besed, saj je mogoče samoumevnost podrejenosti ženskega položaja pripisati nekritični rabi običajnih psiholoških kategorij kot so emotivnost, intuitivnost, domišljija, instinkt, ki namigujejo na iracionalnost ženskega nasploh, so pa uporabljane (v resnici pretihotapljene od drugod) v političnem jeziku razprave o ženskih gibanjih. A past si pripravljajo tudi ženske same: ena struja feminizma trdi, da racionalnost ni ne moška ne ženska, da je že ideja, po kateri "da naj bi bil razum moški in naj bi torej ne zanimal feminističnih študij, v resnici racionalni argument, ki zgornjo tezo potrjuje"⁴. Drugo vrsto (manjšo) tvorijo tiste, ki lahko rečejo, da biti feministka vključuje biti ženska: to je en način vedenja, da je v igri spol in hkrati, protislovno, da lahko tudi ne bi bil v igri, in vedenja, da način, kako je v igri, danes sploh ni ne pravi in ne dober in ne opravičljiv. Vkljenjenost v dihotomijo racionalnega in iracionalnega, ki je izrazito idealistična in značilna za statične stopnje mednarodnih delavskih bojov je pravi prisilni jopič za žensko gibanje na ravni njegove politične afirmacije in delovanja.

Pa tudi druga družbena gibanja, ki se v danem trenutku pojavijo kot nova (študentska gibanja v sedemdesetih letih) so vse politične sile v zahodni Evropi označevale kot iracionalistična in kot množično zaslepljenost in barbarstvo; to jih je pred javnim mnenjem za hip odvezalo od priznanja, da dejansko gre za nove zahteve in za zahteve po drugačni politiki, ki bo izhajala od posameznika in ne od nerazpoznavne kolektivitete. Ko se tega prisilnega jopiča rešijo, pomeni, da razkrinkajo instrumentalno rabo, s kakršno jih je obravnavala napačna politična zavest - in kar je počela toliko bolj lahkotno, kolikor bolj se je reformistična predpostavka o sprememinjanju zahodne družbe pogrezala v protislovja, vse bolj akutne pa so - zaradi poudarjene ekonomske krize - postajale zahteve novih družbenih subjektov, konkretnih družbenih gibanj.

Novo kvaliteto ženskih gibanj v tem okviru je pripisati prav obetu in projektu priznavanja individualnosti in političnosti subjekta. Čeprav se je nenavadni (samo zgodovinsko vzeto nenavadni, ne pa aktualno politično) spoj ženskih in študentskih gibanj v bistvu spet iztekel v "uporabo" žensk, je določeno politično zvezo sploh vzpostavil. Toda leve stranke so ženske poklicale, da bi v nemirne študentske vrste vnesle "zdravo pamet", zmernost itd.; študentje pa so jih poklicali, da bi potrkali na njihovo prebujeno političnost in so od njih pričakovali, da ne bodo večne zastrašenke; vsekakor vsaj toliko časa ne, dokler potrebujejo njihovo zaveznitvo. Sicer pa je bilo tako v vseh družbenih gibanjih, samo čas trajanja in metode (a te manj) so se spreminjale. Obe poziciji sta predvsem pokazali, da se gresta politiko, ki ima z ženskami kaj malo skupnega: **zahtevati od nekega gibanja, da se bo postavilo na to ali ono stran, pomeni namreč prezreti ga kot gibanje in pomeni tudi spregledati, da gre hkrati za kritiko takšne politike.** Zato je tudi običajno, da žensko gibanje v t.im. resnih nefeminističnih študijah umeščajo ne na podlagi njegove vsebine, ampak glede na podobnost s katerim drugih političnih subjektov družbenih gibanj; kam ga uvrstijo, je pač odvisno od ocene intenzivnosti "premišljenih, razumnih" (racionalnih) ali pa "nepremišljenih, ekstremističnih" (iracionalnih) stališč, ki jih določeno gibanje zagovarja v okviru družbenih napetosti.

3. Pasti "ženskih študij"

"Feministična gibanja" v Evropi, ki so v zadnjih 30 letih nastopala kot množična gibanja, so izrazila kar največjo krizo identitete v preobrazbi **ponašanj**⁵ in **norm** ženske populacije; z zahtevo po reviziji mehanizmov demografskega razvoja (kontracepcija in abortus kot vmesni stopnji do nadzora reprodukcije) so postala močan dejavnik družbene destabilizacije, veliko bolj kot dejavnik političnega sodelovanja in vplivanja.

Koliko je tesno (nikarte "pristno"!)" razmerje med politiko (pojmovanjem, pravili, akterji in cilji, ki jo določajo) in položajem ljudi, se žal še vedno najbolj vidi v javnem položaju ljudi. V vsakem projektu različnosti, ki zajema celoto vsakdanjega življenja, demokracija naleti na nekoga konkretnega, ne na nekaj nevtralnega in homogenega, ne na srednji spol. Zgodovinsko seveda obstaja močna zveza med emancipacijo žensk in predstaviško demokracijo, ki se je utemeljila na množičnih strankah. Vendar pa po letu 1970 nastaja kritično razmerje, pride do izbruha subjektivnosti, ki se izteka v doslej neznano in trajno

težnjo po modernizaciji družbe. Državljanost žensk se je dogajala in spreminjala bolj zaradi pritiska dejstev kot po notranji logiki, ki je v njenih državljanskih pravicah. Ni naključje, da ženske opozarjajo na svojo nepomembnost v razmerju z institucijami: ženske niso postale državljanke v institucijah in ne zaradi njih; tam jih sploh ni bilo. V sedemdesetih letih so ženske izrekale neko družbeno spreminjanje, ki ga je politični sistem ali spregledal ali pa ga namerno ni vključil vase: **šlo je namreč za kritiko politike, ne za kritiko odnosov med spoloma in druge tožbe.** To je pomenilo postaviti vprašanje novega razmerja med javnim in privatnim, ki drugače definira tudi spreminjanje in pojmovanje (upoštevanje) vsakdanjega življenja. To novo razmerje med privatnim in javnim razširja sfero politično-javnega - in odgovornost ni več vsa na ženskah.

4. "Ženske študije" in vrsta kot zgodovinski koncept

V začetku sedemdesetih let so se razbohotile t.im. **men's studies**, ki jih je do leta 1985 izšlo 591 naslovov samo v angleščini.⁵ In to štejejo za malo, samo za obrambo pred silovitostjo **women's studies**... Ta izbruh pripisujejo seveda predvsem ženskemu gibanju po letu 1970; vendar pa so bili tudi drugi družbeni in kulturni dejavniki, ki so te teme splavili na površje, potem ko je bila militantna faza sedemdesetih končana. Naraščanje števila ločitev, demografsko upadanje, rastoče število samcev v srednjih slojih, priznavanje samotnosti v družini in brez nje, vse to je prineslo na površje teme moškega in moškosti: a pomembno je, da se je legitimiralo novo zanimanje za zgodovinsko izkušnjo moških kot vrste in za **gendre** kot zgodovinski koncept. Tako se je ženskimi študijem v zadnjih petnajstih letih pridružilo vse več obsežnih analiz o drži in kulturi, značilni za določeno konotacijo vrste; torej je zanimanje za moški spol kot vrsto naraslo tudi kot komplementarnost in opozicija. Temu se je seveda reklo, da "zato, da bi pokrili raziskovalno praznino", vendar pa seveda vemo, da tudi zato, da bi ženske študije postavili na preizkušnjo (v glavnem so jo teoretsko dobro prestale), in s komaj prikritim nadihom vzvišenega tekmovanja - kakor v igri, ki se igra s stališča tistega, ki lahko "vnaprej da" kar nekaj stoletij. Za moške študije je mogoče reči, da so dokaj svobodne v svoji tezi: moške zgodbe imajo opravičevalni ali utemeljevalni značaj: po eni strani proučujejo moškost kot izkušnjo in ne kot institucijo, kar je vsaj ves tisti čas, ki se mu reče patriarhat. (Zato je treba povedati, da so prve študije o moški vrsti naredile ženske, oziroma da so nastale v okviru feminističnih analiz). Po drugi strani pa je v vsej zgodovini

tudi pojmovanje moškosti spremenljivo, spreminjajoče se, kar pomeni celo vzpone in padce; če je eden takšnih vzgibov tudi teoretski feminizem potem so moški reagirali nanj, tako se zdi, v glavnem "odporniško" ali pa so se, redkeje, "spustili" na raven sodelovanja. V obeh primerih je v zgodovini in zgodovinopisju slej ko prej ostala identifikacija **moškega in splošnega**.⁷ Ne moškim intelektualcem ne razsvetljeni publiki ne pride na pamet, da bi kazalo proučevati in tematizirati področje in pojem moškega; s tem se ukvarjajo ženske.

5. Izstop iz stereotipa

Izvor neenakosti v delu v okviru družine se je vkoreninil kot trdoživ steroitip; v teoretskem delu ga lahko preseže plodnost postopkov **zgodovine vrste**, v analitično empiričnem smislu pa raziskovanje ženskega položaja na dveh ravneh: 1. kot kulturni model, nekakšna "ječa dolgega trajanja", v kateri so zaprte prevladujoče ali tipične mentalitete in 2. kot analiza procesov, ki so sprožili ženska gibanja za osvajanje enakosti. S tem pa se pomikamo nazaj: saj se ta gibanja ne začenjajo v šestdesetih in tudi ne v petdesetih letih, in celo ne konec prejšnjega stoletja, z industrializacijo in množičnim mezdnim delom žensk, kar je stališče, ki izhaja iz teorije razrednih bojov in žensko gibanje povezuje s proletarskim - zgodovinskemu proučevanju ženske kot vrste ni naredilo usluge, ker jo je omejilo v bistvu na sindikalne, socialne zahteve in javno nastopanje; v tem stereotipu ženske kot v prvi vrsti državljanke in političnega subjekta ni. Prvi model, "kulturni (mentalitetni) model dolgega trajanja", je model moške dominacije in se kaže kot dejanska konstitucija družbene transkripcije družinskih vlog: tako preprosto kot se sliši je tudi videti glede na dolgotrajnost in trdoživost v življenju. Vendar je zadeva bolj zapletena. Do razmeroma nedavnega obdobja so bile kategorije, skozi katere se je mislilo ženski položaj v zahodni družbi - aristotelovske kategorije: n.pr. razprave o skupnih lastnostih žensk. Tudi za komuniste je veljalo, da hočejo vzpostaviti neko skupno žensko lastnost, a kontroverza je davna: Platon je bil za in Aristotel proti. Ženske so bile tudi v tem disputu seveda le pretveza: resnično vprašanje je zadevalo okrepitev enotnosti države z razširitvijo "skupnih dobrin". V bistvu je šlo za iskanje definicije tega, kar je "javno" in tega, kar je "privatno", ali, rečeno s starejšimi besedami, kar je ekonomsko in politično. Ta razprava se je razvlekla čez stoletja, do začetkov kapitalistične industrializacije in v bistvu pomeni koncepcijo ekonomskega dela, ki ni ločeno od hišne, domače sfere: Aristotel kot veliki proizvajalec kategorij, ki so se

prijele za toliko stoletij, je štel hišno (družinsko) delo par excellence za področje ekonomskega, za produkcijo materialnih dobrin (etimološko "oikonomia" pomeni večino dobrega upravljanja hiše - gospodinjstvo). Ideal je državna avtarkija, znotraj nje pa gospodinske enote, ki si izmenjujejo materialne dobrine in proizvajajo uporabno vrednost. V tej produkcijski enoti upravlja gospodar. Odnosi z ženskami, ki proizvajajo ljudi, niso niti odnosi enakosti niti neenakosti, ampak so razmerja vrste, utemeljena na "naravnih funkcijah": vprašanje enakosti v recipročnosti se nikoli ne postavi. Ta aristotelovski model je globoko zaznamoval način, kako je zahodna družba do začetka 19. stoletja mislila ženski položaj: kot funkcionalna razmerja.

6. G. Duby: (Tri)funkcijska shema in ženska funkcija

G. Duby je poskušal ugotoviti, kako funkcionira družba, ki ji rečemo fevdalna (X-XIII stol.) v okviru znane trifunkcijske sheme, v "trikotniški vzajemnosti" tudi glede položaja žensk v fevdalnosti.⁸ Njegovo znanstveno izhodišče je historiografsko klasično, brez koncesij ženskim gibanjem in brez vnaprejšnje naklonjenosti zapostavljenemu sloju; Duby je torej zanesljiva in resna referenca, tudi kot "nefeministični" avtor - z ženskami se ukvarja zato, ker mora "zgodovinar razkrivati logiko celotnega gibanja konkretne družbene formacije...", zato, ker zastopa "globalizirajoče pojmovanje socialne zgodovine, v kateri so tudi ženske" in zato, ker je po njegovem mnenju smisel zgodovine v tem, da današnjega človeka oboroži za boje, ki jih ima izbojevati; "ena najbolj pretresljivih sprememb pa je odnos med moškim in žensko." Duby je začel predavati "zgodovino žensk" v začetku osemdesetih, ko se je nasploh na univerzah začinjalo učvrščati zanimanje za "ponovno branje zgodovine zahodne civilizacije s stališča žensk", ukvarjal se je z zgodovino ženskega položaja v t.i. fevdalni družbi in terjal "arheologijo ženskega položaja".

Njegovo prvo spoznanje je bilo, da gre za težave, predvsem zaradi absolutne novosti tega zgodovinskega vprašanja kot problema. Čeprav Duby ni naredil in ni hotel narediti "zgodovine vrste", so njegova stališča obvezna za vsakršno razmišljanje o davnih družbenih gibanjih, zlasti "nerevolucionarnih", neprevratniških v smislu zgodovinske prelomnosti in o položaju ter ne-funkciji žensk v teh davnih obdobjih. Proučevanje ideološkega sistema treh redov ga je pripeljalo do ugotovitve, da so samo moški upoštevani v tej trifunkcijski ideologiji. "Ni funkcije za ženske".

Zato je na tem mestu umesten ekskurz v zgodovino fevdalne ženske pod njegovim vodstvom.

7. Fevdalna revolucija in ženske

O ženskem gibanju

Sorodstvena razmerja so odločilna v produkcijskih razmerjih. Dokumentacija obstaja samo za vladajoči razred, ženske so vanj vštete samo kot legendarne, zanimive, deviantne, čudne biografije. Kaj se je dogajalo v podrejenem razredu, je mogoče zvedeti samo prek dokumentacije o vladajočem razredu. Proučevanje zakona in poroke je DUBY končal z besedami: opazimo lahko, kaj so o poroki in zakonu mislili moški, toda kaj sploh vemo o ženskah? Ženskih besedil ni; če so, pa verjetno niso zares izdelek žensk. Vidimo jih samo skozi pogled, ki ga vanje uperjajo moški. Ali je mogoče postaviti skrajnostno tezo, da so ženske razred in da obstaja boj med spoloma?

Po DUBYjevem mnenju je že zelo pojasnjujoče, če dojamemo to strukturo ohranjenih informacij. Žensko gibanje je mnogo zgodnejše kot je bilo rečeno v prevladujoči družboslovni tradiciji in se ni začelo s prehodom žensk v mezdnó delo. DUBY opozarja na nevarnost ideološke mistifikacije glede položaja žensk v fevdalni družbi, mistifikacije, ki jo danes "kolportirajo po množičnih medijih" kot domnevno promocijo žensk v fevdalizmu. V tem obdobju ni bilo nikakršne promocije žensk in ne velja, da je bilo v neki arhaični družbi vse boljše; tudi ni res, trdi DUBY, da je sam potek zgodovine poslabšal ženski položaj v našem času; to prepričanje hoče vsiliti slaba literatura in tako speljati feministične boje na druga pota ...

Po 13. stol. je na voljo dovolj indikacij, ki kažejo žensko v javnem delu, da lahko spoznamo njeno vlogo v produkciji in v menjava. Angleški zgodovinarji so dokumentirali, da je bilo v 13. stol. že veliko te dejavnosti v ženskih rokah, kar velja seveda predvsem za vdove; prav tako tudi v Franciji in Italiji. Na podlagi popolnejše dokumentacije o predvsem in izrazito religiozni držbi žensk, ugotavlja DUBY, da se "žensko vprašanje" zastavlja od 11. stoletja naprej, ko se pojavijo ženski samostani, ženske religiozne skupnosti. To je bilo že gibanje. Do konca 12. stol. je bilo po DUBYjevi oceni več moških kot žensk; potem se je ta demografska podoba spremenila (in razlogi so slabo

raziskani); v glavnem, nastalo je vprašanje, kaj in še bolj kam z ženskami: odvišne ženske iz aristokracije so spravili v religiozne azile in historična psihologija se ukvarja z vprašanjem, ali obstajajo razlogi za misel o tipični ženski religiozni formi (kulta Device Marije in svete Magdalene sta iz 12. stoletja). Tudi glede prostitucije so podatki šele za 13. in 14. stol., kar komaj dopušča kakšno mnenje o tem pojavu v prejšnjih stoletjih.

O ljubezni

Denis de Rougemont in mnogi drugi trdijo, da je 12. stoletje odkrilo ljubezen... Res je, da so se takrat intelektualci posvetili temi ljubezni, ljubezni do boga najprej in predvsem. Toda: ali je to, kar se je pozneje imenovalo ljubezen, ali kar mi imamo za ljubezen, že tudi obstajalo? Ali se je to, kar so ljudje tega časa imenovali ljubezen, dogajalo v zakonski zvezi?

Duby je uvedel pojem fevdalne revolucije in se vprašal, kako se v njenem okviru kaže ženski položaj? Sprememba v produkcijskem načinu je povzročila spremembo mehanizmov regulacije in reprodukcije strukture družbenih razmerij. Vprašanje poroke se potemtakem zastavlja v razmerju s to pomembno kvalitativno spremembo družbenih produkcijskih razmerij: "nič ni preprosto, kar zadeva posledice te spremembe za ženske". Socialni in simbolni status, ki so ga tedaj pripisovali ženskemu bitju, zadeva hkrati hierarhično organizacijo družbe v tri rede, funkcijo reprodukcije družbenih odnosov in mesto vsake aristokratije v teh razmerjih, ki je bolj kot kdaj odvisno od poroke. Ta je postala rigorozna reprodukcijska institucija družbene vrste in njena funkcija je povezana z "žensko kot trebuhom". Same ženske kot ženske torej niso hierarhizirane v tri rede, ampak vanje sodijo po položaju mož. Iz take funkcije poroke izhaja močnejša moževa vloga, a kljub vsemu (podrejenosti, vdanosti, izpolnjevanju naloge plodnosti) je to izboljšanje ženskega položaja: postavljene so meje moški poligamiji in nekakšna jamstva ženski varnosti; zakona ni več mogoče prekiniti kot prej. Kmalu ni bilo več nobene druge legitimne zveze kot poroka, drugi tipi so izginili. Prišlo je do določene konsolidacije konjugalne zveze; koliko so od tega imele ženske pa je drugo vprašanje.

Jasno je, da ljubezen nima ničesar opraviti z zakonom v tem obdobju. V zakonski zvezi se o ljubezni nikoli ne govori; uporabljajo druge besede, na primer latinsko besedo *diligere* (rad imeti, biti navezan).

Latinska beseda amor vzbuja strah in vse, kar je zanos srca in telesa, je znotraj zakonske zveze nevarno. Zato si ljubezen najde mesto zunaj zakona in zato so prijateljice (amies). Zelo intenzivna seksualna dejavnost je bila v sami veliki aristokratski hiši - hiši, kjer ni zidov in se nič ne vidi brž ko pade mrak, ki so polne moških in žensk, a v njej živi samo en zakonski par, za katerega je ta dejavnost edino legitimna; vse drugo je živahna promiskuiteta. Na drugi ravni gre za viteško ljubezen: zaradi obsežne literature o njej je tudi veliko zmot. Viteška ljubezen je ljubezen, ki jo vitez goji do žene svojega gospoda: umešča se na raven družabne igre, igre med možmi, v kateri je ženska objekt, gospod pa si s spretno igro in tekmovanjem med vitezi le-te udomači. DUBY si tu postavi še (po lastnem mnenju drzno) vprašanje o vlogi homoseksualnosti v viteški ljubezni. Ali morda ni ljubezen, za katero mladi chevalier pravi, da jo goji do gospodove žene, v resnici namenjena gospodu samemu, ženska je le maska?

V restrukturaciji zakonske zveze je cerkev odigrala veliko, kar glavno vlogo. Uspelo ji je vsiliti večji del konjugalnega modela, o kakršnem je sanjala. Zanimivo pa je, da so možje, ki pripadajo cerkvi ali pa viteštvu, glede ženskega položaju absolutno soglasni: kar pomeni, da je podoba ženske, kakor jo je predložila cerkev, sovpadala s podobo, ki so si jo spontano izdelali vitezi. Ali pa se je cerkev morda prilagodila? V 11. stoletju sta bili visoka cerkev in laična aristokracija v nenehnem spopadu, ena redkih točk, kjer sta se ujeli, je prepričanje, da je ženska nečisto, slabotno bitje, nagnjeno k grehu, ki ga je treba absolutno obvladati in nadzorovati; je trebuh.

O uporih

V času fevdalne revolucije, ko se je udejanil model treh redov, je nastal upor, tudi na ideološki ravni. Nasproti družbi, ki v temelju počiva na neenakosti, so nastale egalitaristične hiliastične ideologije, kot gibanje, ki so se ga udeleževali ljudje vseh družbenih položajev, saj je bilo malo treba za strinjanje o tem, da ljudje izhajajo iz boga in so bratje, torej enaki. To pomeni, da ni več potrebe ne po duhovnikih, ne po vojščakih in ne po gospodih, in navsezadnje, če so vsi ljudje enaki, se mora ukiniti tudi neenakost med spoloma: pred bogom imata moški in ženska iste pravice. To globoko revolucionarno gibanje je bilo izbrisano in zamolčano, njegova teorija zaznamovana kot heretična, prav v izgnanih heretičnih sektah pa so imele ženske pomembno vlogo. V 12. stol., ko se spet pojavijo herezije, imajo ženske v njih spet

veliko vlogo in eno najbolj učinkovitih orožij v rokah nasprotnikov te zgodnje egalitarne teologije je bilo v očitku, da brišejo razliko med spoloma, kar povzroča anarhijo in propad. Z žensko sta prišla na svet greh in smrt; ker jo obseda hudič, vlada v moški aristokraciji strah pred ženskami, ker so nevarne, nosilke greha in smrti. Ženska spravi moškega v pogubo; ker se jo bojijo, jo prezirajo. "Če ne bi bilo ženske, bi bil moški verjetno popoln." (Duby)

Kratek povzetek Dubyjevih spoznanj je naslednji: ločitev med spoloma se je v 11. stol. zelo poglobila. Nastala je konfliktna situacija med spoloma, ki pa ni iste narave in je ni mogoče proučevati na enak način kot razredno konfliktnost. Zanesljivo je, da se tak sistem - ideološki, simbolni in praktični - lahko obdrži izredno dolgo. Spremembe na ravni ideoloških formacij so na splošno zelo brutalne, ko pa se kvalitativni skok le zgodi, se vzpostavi sistem relativne trdnosti, ki lahko traja stoletja: takšen je primer z zakonom in ženskim položajem. Treba je spoznati zgodovinski tip odnosov moški-ženska; ideološki in simbolni sistem, ki se je vzpostavil v času "fevdalne revolucije", je močno preživel naslednja stoletja. Seveda je doživljal spremembe, a v operativnem smislu ta sistem deluje do naših dni; v teoriji vedno znova pod plaščem novih konservativizmov.

Dubyjevega primera potemtakem nismo navajali samo iz razlogov metodološkega prosvetljevanja v tematiki zgodovine žensk, ampak tudi zaradi namigov na korenine novih konservativizmov, ki jih je prinesel val demokratizacij v vzhodni Evropi na eni in na drugi strani - vendar predvsem na drugi kvalitetni ravni - val reakcij na družbena gibanja in na nove ekonomske probleme v že demokratični Evropi.

8. Neokonservativizmi, ženske in civilnost

V zadnjih desetih ali nekaj več letih so se revolucionarne strasti potišale, se izčrpale - tudi pri nas; oživela je ena najbolj globokih idej liberalizma 19. stoletja, ki je prelom z revolucionarnim duhom postavila za pogoj stabilizacije "demokratskega duha" (Tocqueville). Po drugi strani pa je vso revolucionarno dediščino (ponekod že tradicijo) nelagodno kar zapustiti: in tako se zdi, da je paradoksn razvoj demokracij proizvedel kvazi sistem institucij in šeg, ki so intimno medsebojno povezane v duhu ljudi in predvsem v njihovem doživljanju; to velja precej na splošno in ne glede na stopnjo paradoksnosti in načine demokratizacij. Prišlo je do oživitve mentalitetnega arhaizma "zgodovinsko močnejšega in pomembnejšega", "bolj razsvetljenega", do

(neo) konservativizma, ki se pri nas zlahka utemeljuje v ekonomski in vsakršni krizi in lahko računa s pomembno oporo v tradicionalnem arhaizmu slovenstva, kar ga pravzaprav opravičuje, predvsem pa lepo zakriva njegove konservativne lastnosti. Ta družba seveda ni manj naklonjena demokratični vitalnosti kot tista ljudstva, kjer svoboda in enakost veljata za naravni danosti in nista vezani in proizvedeni skozi "revolucionarne pridobitve"; vendar pa ima nekaj novih ali oživiljenih težav, ko svobodo in enakost začenja danes deliti od tam, ko revolucionarnih dosežkov iz časa po zadnji vojni in tedanjem družbenem preurejanju sistemov še ni bilo.

V glavnem in v splošnem so pridobitve vseh demokracij (med spoloma posebej, v tem sobesedilu) povsod takšne, da lahko vstopijo v klasični republikanski model: poudarjajo **enakost** pravic bolj kot pravice (različnih in različno določenih) **manjšin**; država ima odločilno vlogo, ko vsili model formalno enakih karier v javnih funkcijah in pri razvoju dokaj uniformnega sistema družbenega varstva in storitev, zlasti šolskih. Ne gre za razliko v formalni ali dejanski enakosti, ampak za razliko, ki izhaja iz določene čustvenostne (nagonske, "iracionalne" ?) ekonomije, ki se kaže v pol-ironični razpostavitvi tradicionalnih vlog. Nazaj h gospodinjstvu, nazaj k ognjišču je geslo, ki igra na utrujenost žensk od trojne obremenitve, na nezadovoljnost z javnimi vzgojnimi varstvenimi sistemi, na služenje denarja in na pomanjkanje denarja, tudi na napornost emancipacijskih bojev. Velikodušnost torcej, galantnost, "viteštvo", celo spoštljivost (seveda veliko bolj vlogi matere kot dejstvu ženske) kot uteha in nadomestek za neenakost in nesvobodnost; tudi manj pozorni opazovalec seveda v tem odkrije skrb za rafiniranje gospostva, "položajno-strukturnega" razločka, ki se izraža kot zlahtnejša manira, čeprav enako poudarjena kot pri takoimenovanih barbarskih ljudstvih, tako imenovanih tudi zaradi neprikritosti tega razlikovanja. Če bi hoteli to ne zelo slovensko prefinjenost teoretsko utemeljiti z uglednim rodovnikom in ji **pomagati**, da svojo sicer spontano ideologijo konservativnega naveže na tako ljubo ji klasično humanistično tradicijo, bi se lahko sklicali na velika besedila: po Dobyju je dvorna družba proizvedla neke vrste egalitarnost, kar je **napredek** (to idejo je poznal tudi Burke); Hume je na najsijajnejši način predstavil dobrodejne učinke "viteškosti", Rousseau pa je najstrožje razgrnil škodljive učinke feminizacije modernih šeg: "Ta neprijetnost, ki degradira človeka, je povsod velika; vendar je predvsem v državah, kakršna je naša (ženevska republika) važno, da jo odstranimo." Monarhu mora biti precej vseeno, če vlada nad moškimi in ženskami, da ga le ubogajo; toda v republiki so potrebni moške.⁹

Ta razloček med dvema velikima duhovoma 18. stoletja je Revolucija odigrala tako, da mu je dala resnejšo ali bolj tragično veljavo, ko je zavrnila "civilizacijo šeg" z aristokracijo in ko je vzpostavila herojski imaginarij, katerega naravni nasprotni pol je bila razmeroma ozka koncepcija vrlin in kreposti, ki da so lastne ženskam.

Med "ancien regimom" in Revolucijo je seveda Mme de Stael¹⁰ dodala osebno noto liberalni doktrini: ni feministka na Condorcetov način, saj manj poudarja razumno skupno naravo moških in žensk, bolj pa poudarja specifično podporo in donesek žensk civilizaciji. Mme de Stael govori hkrati Humeov in Rousseaujev jezik: ker hkrati pravi, da se politično svobodo plača s podrejenostjo žensk in da ji je francoska monarhija dala neprimerljivo mesto. To ni marginalna problematika, ampak ji Mme de Stael pripisuje glavno vlogo: na privilegiranem primeru položaja žensk ji omogoča izoblikovati presenetljivo idejo, ki jo sicer deli z Benjaminom Constantom: če je moderna emancipacija še tako popolna, pa ne drži svojih obljub, zakaj svobodni človek nikoli ne doseže polne "zadovoljitve" in ne preseče svojega nemira. Moč sklicevanja na "ženski položaj" zadeva tu idejo, kot bo rekel Hegel, mislec "sprave" med spoloma par excellence, da ženska pač zmeraj ostane "večna ironija skupnosti". Človek, tudi in zlasti, če je ženska, se mora kar strinjati, glede na ponavljajoče se valove, ki erodirajo njen deklariranini civilni položaj in ji določajo prostor politične udeležnosti.

Opombe

1. C. Offe, L'utopia dell'opzione zero, v P. Ceri (ur.) Ecologia politica, Feltrinelli, Milano 1987, str. 39-70).
2. A. Touraine, La societe post-industrielle, Edition Denoel, Paris 1969; Production de la societe, Seuil, Paris 1973, itd.
3. Razprave o marksizmu in postmarksizmu (Mastnak, Pagon), Vestnik IMŠ, 1987/2, SAZU Ljubljana 1987)
4. Michele Le Doucuf, L'etude et le rouet: des femmes, de la philosophie etc. Paris, Seuil 1989
5. Ponašanje : namerno in premišljeno uporabljam to besedo, ki sicer velja za hrvatizem in arhaizem, namesto bolj rabljenih besed ravnanje, obnašanje. Gre za namig na dejstvo, da si družbene skupine (in gibanja) vselej "udomačijo", si "po- našijo" obče strukturne in strateške metode in tudi cilje, da jih tako naredijo taktično in operativno učinkovitejše, bolj prilagajene svojemu političnemu in kulturnemu prostoru.
6. Podatek po Eugene R. August, Men's studies, A Selected and Annotated Interdisciplinary Bibliography, Littleton (Colo.) Libraries Unlimited, 1985.

7. Gisela Bock, Zgodovina spola, zgodovina žensk, Filozofski vestnik, 2/1989, SAZU Ljubljana.
8. G. Duby, Trije redi ali imaginarij fevdalizma, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1985; *Formes historiques de l'individualité sociale et biographies*, La Pensée, 228/1982; *Histoire sociale et histoire des mentalités*, v "Aujourd'hui l'histoire", Editions sociales, Paris 1974; *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, Paris 1981. -
9. Burke, *Reflections sur la révolution de France*, Hachette, Paris 1972. D. Hume, *Essais politiques*, Vrin, Paris 1972; J.-J. Rousseau, *Lettre a D'Alcembert*, coll. "Pluriel", Garnier-Flamarion, Paris str. 196.
10. Corinne ou l'Italie (1807) in v Joana Kitchin, *La littérature et les femmes selon l'ouvrage "De la littérature" de Mme de Stael*, v *Actes du IIe congrès de Lausanne et du 3e colloque de Coppet, Oxford/Lausanne 1982*, str 401.425)

DRUŽINA IN IDEOLOGIJA

DRUŽINSKE IDEOLOGIJE V ŽENSKIH ŠTUDIJAH IN ŠOLSKEM POLJU

Pri znanstvenem delu je ponavadi bolje, da, kadar naletimo pri reševanju kakega problema na težave, dodamo še drugega, tako kot lažje stremo dva oreha skupaj kot vsakega posebej.

Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (1900a)

Izhajala bom iz teorije šolskega polja, ki jo zanima, če rečem z Althusserjem, artikulacija družinskega ideološkega aparata države ob šolskem aparatu. Tudi če Althusserju še tako očitamo funkcionalizem, mu moramo priznati, da lahko že pri njem najdemo zastavke za razlago tistega presečka, ki takšni razlagi uhaja in ki si ga postavi v središče svojih raziskovanj psihoanaliza. Ni naključno, da je prišlo tako v ženskih študijah kot v šolskem polju do temeljnega teoretskega premika od Althusserja k Lacanu,¹ ki ni brez zveze s političnimi boji v vsakdanjem življenju, z boji okrog organizacije družine in nadzoro- vanja v šoli. Ker pa so to tudi boji okrog reguliranja seksualnosti, moramo narediti najprej ovinek čez Foucaulta in zgodovino znanosti.

I.

Ko govorimo o raziskovanju družinskega ideološkega aparata države, je treba najprej povedati, da je Althusser o družini, družinskih ideologijah in njihovi povezanosti s šolskimi ideologijami pisal bolj malo. V anglosaksonskem prostoru imamo več skoraj že klasičnih študij, v katerih je v ospredju vloga ideologije v reprodukciji delovne sile, od Elizabeth Wilson, ki raziskuje specifične mehanizme, kako blagostanje in skrb za kvaliteto družine reproducirata kapitalizem in žensko podrejenost, do Denise Riley in njene *War in the Nursery*, ki se posebej ukvarja s problemom razmerij med družino in vrtcem kot javno oziroma državno vzgojno institucijo.² Rileyeva preučuje različne povojne strategije, prepletanje zahtev po ženskem delu in uvajanju vrtcev z različnimi predstavami o družini in vzgoji, s pronatalistično

retoriko in političnimi programi, in zanimajo jo predvsem različni diskurzi, institucionalne oblike govora in jezikovne prakse, v katerih se je v času med vojno in po njej porajala kategorija "družine". Rileyeva se ne le izogiba dokončnim sklepom, ampak začne tudi eksplicitno govoriti o "simptomu nemožnosti, da bi na ravni jezika držali skupaj dvomljivo enoto družine, potem ko je konec vojne razblinil njen retorični apel".³

Poleg prepletanja različnih diskurzov o družini, materi, zaposleni ženski, seksualnih pravicah, socialni politiki, državljskih svoboščinah itd. so v središču pozornosti predvsem strokovni in znanstveni nazori o potrebah majhnega otroka. Če je Foucaultova teza, da je že sam nastanek humanističnih ved, ved o človeku, veliko prispeval k nadzoru in uravnavanju vsakdanjega življenja in seksualnih navad, najdemo pri Rileyevi podrobno in zgodovinsko dokumentirano analizo tega, kako sta se oblikovali otroška in razvojna psihologija od druge polovice devetnajstega stoletja dalje. Hkrati pa je to tudi analiza tega, kako in s kakšnimi argumenti, na kakšni "strokovni" osnovi je prišlo do političnih odločitev, ki so morale biti vedno tudi tako ali drugače znanstveno upravičene.

Vse večje zanimanje za otroka je prineslo s seboj tudi vse večje zanimanje za vez med materjo in otrokom in prav tu so odigrali odločilno vlogo nekateri poenostavljeni pogledi na psihoanalizo in njeno uporabo v družinskih in vzgojnih praksah. Če izhajamo iz otrokovih potreb, njegove čustvene odvisnosti in nebogljenosti, bi se morali gotovo srečati tudi s podobo matere, in vendar so "matere" na simptomatičen način odsotne: njihove potrebe, želje in aspiracije ostajajo zunaj meja, ki jih zarisujejo psihološki in psihoanalitični diskurzi o otroku in družini.

Tako se na primer delo Winnicotta in Bowlbyja, naslednikov Melanie Kleinove, v svoji "znanstveno utemeljeni" verziji vključuje med drugim tudi v razprave o materah in zaposlenih ženskah. Otrokova čustvena navezanost na mater, na njeno toplino in nečnost, njegova pravica, da ostane v varnem domačem okolju, in psihološka škoda, ki jo lahko povzroči ločenost od matere in bivanje v vrtcu (tudi če je mati zaposlena le honorarno), vse to je postalo po vojni integralni del socialne politike in "smernic" za organizacijo vrtcev, a tudi zahtev po družbenem pripoznanju domačega dela kot dela v pravem pomenu besede, po spodbujanju večjega števila rojstev ipd. Takšnemu prisvajanju teorij deprivacije⁴ in konservativni demografski politiki se je povojni feminizem postavljal po robu z bolj progresistično retoriko, ki pa ni bila nič bolj nedvoumna, ampak prav tako razpršena, hete-

rogena, dostopna za takšno ali drugačno argumentacijo in ideološko prisvojitve. Namesto da bi se preveč opirali na pojem ideologije (in na Althusserja), pravi Rileyeva, je treba raziskati "niz reprezentacij", podob matere, ženske, družine, ki se pojavljajo - ali pa so sumljivo odsotne - v spletu političnega, državnega in psihološkega.⁵

Česar se loteva Denise Riley, je daleč od razprav o vlogi ideologije (ali ideologij) v reprodukciji delovne sile, in njena zadnja knjiga, "**Am I that Name?**" **Feminism and the Category of "Women" in History**, se s problemom spopada še nekoliko bolj polemično. Ne le kategorija ideologije in s tem povezano "razočaranje nad Althusserjem", tudi kategorija "žensk" in način, kako se pojavljala v različnih časovnih obdobjih in diskurzih, so le navidez nekaj samoumevnega. Ženske so bile v zgodovini nenehno izpostavljene "izredni teži karakterizacije", ki je več kot, denimo, porajanje občutka za ženskost in daleč od tega, da bi lahko feminizmu opiranje na "ženske" le koristilo. Boji okrog "žensk" niso bili le boji za to, kdo si bo prisvojil pomen te kategorije, ampak tudi boji okrog vprašanja, kaj lahko feminizem pridobi ali zgubi, ko se opira nanjo. "Ženske" so torej pravi dvorezni meč: kot "ženske" so nemogoče, kot "nekatero ženske" pa so neegalitarne.

V devetnajstem stoletju se je začela kategorija "žensk" vse bolj stapljati s porajajočo se kategorijo "socialnega". Zato ni naključno, da se je socialna politika, ko je postala prav "družina" težišče njenega delovanja in zanimanja, vse bolj opirala na kategorijo matere, čemur je sledila "topitev seksualnega v družinskem".⁶ S tem se torej ni le spremenil pojem ženske (ki je bil na primer prej povezan bolj s pojmom narave in temačnosti duše), ampak se je premestila tudi sfera političnega, tako da je nastalo nekakšno "zabrisano območje" med javnim in privatnim, območje gospodinjstva, higiene, morale in umrljivosti delavcev ter njihovih družin. Prodor žensk v politiko "ni bil odvisen le od tega, kako razumemo 'ženske', ampak tudi od tega kako se je spremenilo pojmovanje samih teh sfer".⁷

Z novo artikulacijo "socialnega" ob "družinskem" je prišlo do nekakšne dvojne feminizacije "žensk". Kolikor se sfera "socialnega" ukvarja z družino in kvaliteto življenja v njej, z zdravjem, vzgojo, plodnostjo in demografijo, je lahko v srcu družine le ženska. Toda potem je ženska tudi znotraj neke notranjosti, če lahko tako rečemo, ki je do določene mere že bila feminizirana. Opraviti imamo torej z nečim drugim kot le z lažjim dostopom žensk do sfere družinskega in privatnega: z diskurzom, v katerem nastaja in se proizvaja kategorija matere kot ženske **par excellence**.⁸

Razgrajevanje pojma družine kot splošne in naravne kategorije je torej vzporedno razgrajevanju enovitosti "ženske" in njene identitete. Toda to ni le razgrajevanje identitete ženskosti ali žensk, ampak tudi identitete matere, vzgojiteljice in otroka, ki prav tako postanejo pojmovne, diskurzivne kategorije in ki jih je treba ločiti od dejanskih, realnih ljudi iz vsakdanjega življenja v družini. Tu gre za širši teoretski premik, ki ni brez zveze s feminističnim ponovnim branjem Lacanovega ponovnega branja Freuda. Le da imamo v tradiciji "feminizma in psihoanalize" namesto vseh teh mnogoterih in razpršenih, diskurzivnih podob ženske, ki niso enoznačno funkcionalne in "ideološke", razcepljenost subjekta in "razpršenost" njegove identitete, ki je na točno določen način povezana z razliko med moškim in žensko, s psihoanalitičnim konceptom "spolne razlike".⁹

II.

Tudi na drugi strani, v šolskih ideologijah, imamo spet najprej razpravo o šoli kot mestu reprodukcije produkcijskih razmerij in socialne diferenciacije. Knjiga **Teachers and Texts**, zadnje delo Michaela W. Appla, vztrajnega kritika redukcionizma v althusserjanskih analizah šole, se posebej posveča ravno problemu razlik med spoloma. Če govorimo le o razlikah med razredoma ali nasploh o trojnih razlikah med razredoma, spoloma in rasami, pravi tu Apple, zgrešimo pol zgodbe. Dinamike šolskih ideologij in praks ne moremo prav razumeti, če ne upoštevamo, da je poučevanje v pretežni meri žensko delo.¹⁰ Zato lahko Applovo zadnje delo vzamemo tudi kot primer analize, navdahnjene s socialističnim feminizmom, ki izpelje zastavke svoje pozicije do konca in pride na področju šolskih ideologij do roba, ki so ga v proučevanju družinskih ideologij, v razpravah o feminizmu in psihoanalizi že poskušali prestopiti.

Kjer imamo v kritiki družinskih ideologij dekonstrukcijo podobe matere in mita o materinstvu, ki reproducira žensko podrejenost, imamo tu, v šolskih ideologijah in mitologijah, podobo njene neposredne vzporednice, učiteljice. Apple sledi procesu, kako je postajalo, približno od sredine prejšnjega stoletja naprej, poučevanje vse bolj žensko delo.¹¹ Žensko delo pomeni slabše plačano delo in lažje birokratsko nadzorovanje v šoli, pomeni pa tudi opiranje na ideologije, spletene okrog doma in domačnosti in okrog poučevanja kot podaljška ženskega dela v družinskem krogu, v sferi privatnega.

Ta povezava med družinskimi ideologijami in učiteljevanjem, ki je postajalo vse bolj žensko delo, ni le zapleteno notranje razčlenjena, ampak pogosto tudi dvosmiselna. Ideologij o materi in učiteljici niso gojili le moški in niso bile le v službi patriarhalnega reda, temveč so jih začele poudarjati tudi ženske (in zagovorniki zaposlovanja žensk) - in že v analizah Denise Riley smo videli, da so se hotele na ta način rešiti ravno zaprtosti v domače delo.¹² Da bi dobile službo, so tudi same opozarjale na podobnost med šolo in domom, govorile o učiteljevanju kot idealni pripravi za materinstvo in o tem, da je tudi za otroke, ki potrebujejo predvsem varnost in čustveno milino, najbolje, če jih poučujejo ženske.

Poleg tega se v spolno razliko vpisuje razredna dinamika. Idealizirano podobo ženskosti, podobo popolne žene in skrbne matere, ki je dolgo prevladovala pri srednjih slojih, pravi Apple, je bilo treba počasi spraviti v sklad z zahtevami po ekonomskem in političnem osvobajanju, in kompromisna rešitev se je ponudila ravno v učiteljskem poklicu.¹³

Kakšne specifične zahteve, na primer, so bile v času med obema vojnama, ko je bilo učiteljevanje že skoraj poistoveteno z ženskim delom, zastavljene učiteljici? Pogodba, ki so jo morale podpisati ob nastopu dela, je bila hudo restriktivna. Poleg tega, da niso smele kaditi, piti piva, vina ali whiskyja in lizati sladoleda, se učiteljice tudi niso smele ličiti, barvati las, nositi živobarvnih in izzivalnih oblek; vse to je bilo določeno zelo jasno in natančno. Skrbeti pa so morale tudi za čistočo v dobesednem pomenu, vsaj enkrat na dan pomiti tla v razredu in jih vsaj enkrat na teden zdrgniti z vročo vodo in praškom.

Ideali čistosti in moralnosti, prepleteni z zahtevo po družbeni izolaciji, vse to bi bilo mogoče še razumeti z vidika zgodovinskega nastanka učiteljskega poklica, z ločitvijo učiteljevega dela in duhovnikovega, o kateri beremo v zgodovini šolanja.¹⁴ Toda poleg teh ideologij, specifično povezanih z idejo šole v moderni dobi (te institucije, ki mora poleg prenašanja vednosti tudi disciplinirati in moralno vzgajati), je tu prisoten še neki drugi moment, ki je že za Applu "verjetno povezan z globlje ukoreninjenimi moškimi dvomi o ženski seksualnosti".¹⁵ Ne le da se učiteljice niso smele družiti z moškimi ali biti zdoma med osmo uro zvečer in šesto zjutraj, hoditi v mesto na sladoled itd., temveč se tudi niso smele poročiti. Odklanjanje poročenih žensk je seveda še posebno prišlo do izraza v času ekonomske krize med obema vojnama, toda stanje se še desetletja ni bistveno spremenilo. Dolgo je bila to za učiteljice ena glavnih prepovedi, tako v Angliji in Ameriki kot pri nas,

in razlaga z ideologijami, ki služijo reprodukciji produkcijskih razmerij, se tu bolj slabo izide.¹⁶

Čeprav zgodovinarji šolanja poudarjajo, da razlikovanja dečkov in deklic v šoli, a tudi njihovih učiteljev, ne gre razumeti kot intelektualno obsodbo žensk, temveč kot zahtevo po ostrem ločevanju spolov, pa jih po mojem mnenju tudi ne gre razumeti le kot uredbe proti sleherni spolni dejavnosti, ki naj bi otrokom s pomočjo samodiscipline privzgojila nedolžnost.¹⁷ Poleg podobe čistega in neomadeževanega bitja imamo namreč tu še neko drugo, seksualizirano podobo ženske, toda ne v podobi freudovskega protipola matere, namreč prostitutke, temveč v javno priznani, z zakonom sankcionirani zvezi, ki ne more biti združljiva s poslanstvom učiteljskega poklica. Toda če je učiteljevanje ravno nadaljevanje domačega dela in vzgajanja v družini ali če je priprava na materinstvo, zakaj potem učiteljice ne bi smele postati matere, zakaj se oboje izključuje?¹⁸ Zakaj mora biti nesmiselna ali pa vsaj nefunkcionalna prepoved, tako kot v pravih, Lévi-Straussovih, ne le v šolskih mitologijah, v takšni ali drugačni obliki ohranjena?

Ženska lahko v ideologijah upodablja užitek, seksualnost kot tako, upodablja lahko sumljivo naravo spolnih bitij, ne more pa upodabljati instance vednosti, tudi v ideologiji ne. Po "razpustitvi seksualnega v družinsko", o kateri govori Rileyeva, lahko postane tudi utelečenje "družinskega", svojo državljansko zavest pa lahko ostri tudi tako, da opravlja svoje reproduktivne in materinske dolžnosti. In vendar mora biti učiteljica tudi **subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve**; predpostavka, da učitelj poseduje vednost, je nemara celo najbolj učinkovito pedagoško orožje.¹⁹ Celo zagovornikom najbolj permissivne, tople, čustvene vzgoje je verjetno jasno, da se morajo otroci v šoli tudi kaj naučiti, da torej učiteljica ne more biti le varujoča in skrbna mati, ampak še kaj drugega. Biti mora nekaj več od gole imaginarne podobe, ki nadomešča starše, a tudi več od althusserjanskega individua, ki ga interpelirajo Država, Cerkev, ali Partija in ki le izvršuje svojo učiteljsko dolžnost in poslanstvo.

V krizanju vzgoje kot enega od treh nemogočih, transfernih poklicev in fantazmatske podobe ženske, postavljene na to "pravo mesto" zanje, pride na paradigmatični način na dan imanentna nemožnost, ki smo ji na sledi, nek temeljni razcep, ki ga je mogoče prestaviti in premestiti, ni pa ga mogoče zakrpati. "Ženske" se celo v svojem "resničnem poklicu" pojavljajo v dveh podobah, kot "matere", v prekomerno feminizirani podobi, ali kot "delavke", v premalo feminizirani podobi, in teh dveh podob ni mogoče združiti.²⁰ Nasproti ostrenju materinske zavesti in dolžnosti "žensk" do izumirajočega

naroda stoji ženska kot delavka, ki mora biti, tako kot so svojčas nalagali učiteljicam, "deklška ali pa nič".²¹

Razcepa seveda ni mogoče odpraviti, lahko pa ga prikrijemo s fantazmo ali uprizorimo. V stalinskem diskurzu o šoli, ki je bil predmet analiz pri nas, imamo, na primer pri Makarenku, poleg vzgojitelja ali učitelja, pravzaprav poleg kolektiva vzgojiteljev, tudi neko prazno mesto, ki ga zapolni brhko, mlado in neizkušeno dekle. Ta ni torej ne mati ne prostitutka, a tudi ne le preprosta postavitev na oder, utelečenje naravnega in nedolžnega bitja ali ideala, temveč dekle, ki je ravno končalo pedagoško šolanje; to je nujni pogoj, da se sploh lahko sproži "misterij vzgoje".²² Čeprav o vzgoji še nič ne ve in čeprav je za vzgajanje najpomembnejša "praksa", mora vendar posedovati neko vednost, naj bo ta še tako fiktivna in "nebogljena", kot pravi Makarenko, da lahko vstopi v transfer. Ženska, postavljena na mesto vednosti, na mesto Drugega, je varuh resnice v čisti obliki.

Podobe ženske in vednost okrog ženske, okrog ženske, postavljene na mesto vednosti, sta torej dva ločena problema, ki se jima morda še najlažje približamo, če ju razčlenimo drugega ob drugem. Kar je feminizmu in psihoanalizi skupno, ni le vztrajanje pri razliki med moškimi in ženskami ali na seksualni razliki, ampak odnos do vednosti in avtoritete, ki je hkrati ključnega pomena za vse, kar zadeva vzgojo, pedagogiko in šolsko polje. Umetnost je v tem, kako držati oba momenta v razmiku, kako, v negativni obliki, prepovedati sovpadanje (ženske in delavke v analizi D. Riley, matere in učiteljice pri M. W. Applu, ipd.) ali kako, v pozitivni obliki, uprizoriti in fiksirati oddaljenost (npr. med vzgojiteljem in žensko v primeru iz Makarenka).

III.

Kaj torej pomeni za raziskovanje družinskih in šolskih ideologij, a tudi za ženske študije in šolsko polje v širšem smislu teoretski premik k psihoanalizi? Psihoanalitična teorija vpelje pojem subjektivitete kot problem, ki ga druge politične prakse potlačijo ali vsaj zanemarjajo. Vpelje ga kot imanentni problem teorije ideologij in že vpeljavo tega problema v teorijo imamo lahko za politično dejanje in za nekaj, kar nam veliko pove o političnih implikacijah psihoanalize. Če je za Althusserja ideologija medij, v katerem se reproducirajo produkcijska razmerja in se v institucionalnih praksah, v praksah ideoloških aparatov države oblikuje subjektiviteta, je to za Lacana tudi problem, kako fantazmatske tvorbe in imaginarne podobe, denimo

podobe ženske, učiteljice, matere, ki nas tu zanimajo, delujejo v srcu institucij, v srcu družinskega in šolskega ideološkega aparata države - kako vse te podobe in reprezentacije "ustvarjajo", Althusser bi rekel interpelirajo, "žensko" in vzpostavljajo njeno identiteto.

Tako feminizmu kot psihoanalizi gre za spodkopavanje samoumevnega: ali na ta način, da je izpostavljena zgodovinskost in spremenljivost "žensk" in njihove domnevne "narave", ali tako, da je empirični, vsakdanji realnosti postavljena nasproti razsežnost fantazmatskega, ki ni reprezentacija te realnosti, ampak njena prvotna materija, nujni medij, v katerem, kot v Althusserjevi ideologiji, vznikne subjekt. Jacqueline Rose upravičeno očita Denise Riley, da na tem mestu noče narediti koraka, ki se ji ponuja, in se tako (v nasprotju s svojimi izhodišči) postavi na stran tiste smeri v feministični teoriji, ki specifični problem seksualne razlike razrešuje v zgodovinski razpravi o razlikah med "ženskami". Tako lahko kategorija zgodovinske spremenljivosti in nestabilnosti "žensk", teh diskurzivnih tvorb, nadomesti koncept "psihične nestabilnosti", ki je za psihoanalizo v samem jedru seksualnosti in je konstitutivna za način, kako ženske privzamejo svoje seksualne identitete.²³

"V skladu s svojim posebnim značajem psihoanaliza ne poskuša opisovati, kaj je ženska - to bi bila naloga, ki bi jo komaj zmogla - ampak se loteva raziskovanja, kako ženska nastane," pravi Freud v predavanjih za uvod v psihoanalizo.²⁴ In tako kot je za Marxa osvoboditev ženske osvoboditev vsakega človeka, je za psihoanalizo tako rekoč **per negationem** kastracija (manko, nemožnost, zguba) ravno tako konstitutivna za oblikovanje identitete moškega, nič manj kot za žensko. Veličina Freudovega odkritja, ki briše mejo med patološkim in normalnim, je tudi v tem, da je v "ženskih" histeričnih pojavih ugledal mehanizme, ki niso specifično ali po bistvu ženski, ampak univerzalno človeški, tako kot niso posamezni klinični primeri nič manj zavezujoči od statističnih povprečij. Toda če se jim hočemo približati, se moramo, navidez paradokсно, osredotočiti ravno za seksualno razliko, na princip razlike kot tak. In osredotočiti se moramo na nelagodje v kulturi, ki je ravno tako "univerzalno človeško", nelagodje, ki človeško identiteto od znotraj najeda, nacepi in začrtuje mejo njene univerzalnosti.

Tu torej ne gre več za podobo ženske, naj bo ta enovita in sistematična ali razpršena in heterogena, pač v skladu s pojmom ideologije kot zaokrožene tvorbe ali kot brkljarije raznorodnih elementov v paradoksnem prostoru. In tudi ne gre več za takšno ali drugačno podobo, pozitivno, "idealno" in svetniško, denimo, po zgledu Thewe-

leitove skrbne bolniške sestre, ali za negativno, boljševiško podobo prostitutke,²⁵ prav tako ne za nasprotje med mitologijo materinstva in pornografijo, a tudi ne le za proces, v katerem so se te podobe postopoma porajale v meščanski ideologiji. Namesto imaginarne podobe ženske v literaturi, filmu in medijih, ki nastopa v razpravah o psihoanalizi in feminizmu (od požrtvovalne matere vse do **femme fatale**), nas tu prej zanima podoba Drugega v ideologiji kot instanca, ki je konstitutivna za oblikovanje identitete, kot zunanja, heterogena (ne pa razpršena) instanca vednosti, ki to identiteto od znotraj najeda in prinaša na dan njeno imanentno, strukturno nemožnost. Odnos do vednosti in avtoritete, s katerim se ukvarjajo tako psihoanaliza in feminizem kot teorija vzgoje, zaradi tega nič manj ne zadeva odnosa med seksualno razliko in "identiteto", ki jo ta zunanost postavlja.

Ideologija tedaj ni le althusserjanski nujni medij, pogoj možnosti za konstitucijo subjektivitete, ampak jo je treba zapopasti tudi na ravni instance, ki to konstitucijo nenehno preprečuje, na ravni simbolnega, ki vdira v nizanje imaginarnih podob. To bi bila, pogojno rečeno, podoba Drugega v ideologiji, podoba polnega "Drugega, ki obstaja". Toda ta podoba Drugega je nekaj drugega od foucaultovskih mnogoterih podob ženske kot diskurzivne entitete; glede na svoj "proizvod" je vedno prestavljena - to je razcepljena, podvojena, binarna podoba, ki s fantazmatskimi tvorbami krpa in povezuje, česar ni mogoče združiti. Čeprav je feminizmu in psihoanalizi skupno, da se spopadata s samoumevnostjo in zdravim razumom ter izpostavljata zgodovinsko spremenljivost kategorije žensk ali psihično nestabilnost ženske identitete, lahko hodita z roko v roki le dotlej, dokler razpoznavata dano, vidno, prisotno žensko kot reprezentacijo, denimo kot foucaultovsko diskurzivno tvorbo, kot znak v Lévi- Straussovem pomenu besede²⁶ ali pri Lacanu v redu označevalca pri. Razpoznavata jo torej v razliki in napetosti do dejanskih, v vsakdanjem življenju obstoječih žensk, v njihovih mnogoterih in raznolikih podobah.

Toda specifičnost lacanovskega feminizma, ki se tu šele začenja, seže tudi onstran "žensk" kot diskurzivnih tvorb ali jezikovnih podob, ki se menjujejo, zamenjujejo in razlikujejo od dejanskih bioloških ženskih bitij. Zanima ga slepa pega, madež, skotom, ki ostaja v srcu reprezentacije, zanima ga nepredstavljivo jedro v sami prezentaciji. Razlika med žensko kot reprezentacijo ali fantazmatskim objektom, postavljenim na mesto Drugega, na mesto vednosti, in žensko v psihoanalitičnem pomenu besede, je razlika med nevrozo, torej tudi med "žensko" histerijo, in psihozo: ženska kot reprezentacija je mogoča v odmiku od nečesa drugega, do nekega drugega mesta, ko pa tega odmika ni več, sovpade z objektom, postane simptom. Kar torej tu

odpade, je sama razlika med reprezentacijo in "reprezentiranim", ne prvotna razlika med (tako ali drugače opredeljeno) jezikovno kategorijo in dejanskostjo danega, samoumevnega, vidnega, ampak simptom same odsotnosti, nemožnosti, izgube: "Obstaja očitna razlika med tem, če verjamemo v simptom ali če mu verjamemo. To je razlika med nevrozo in psihozo. Pri psihozi subjekt ne le verjame v glasove, ampak jim verjame. Vse je tu, v tej meji."²⁷ Ženska je ta stopitev z zgubljenim objektom in ženska je tudi simptom moškega, pravi Lacan, toda to ne pomeni, da bi bila "kaj bolj ali manj podvržena kastraciji kot moški. Glede na to, za kar gre v funkciji ženske kot simptoma, je na natanko isti točki kot njen moški."²⁸

Toda feminizem kot družbeno gibanje se mora kljub vsemu, pravijo, kljub vsej problematičnosti kategorij Ženske, žensk, nekaterih žensk itd., naslavljati na "ženske" kot na subjekt in kot na trdno, obstoječo entiteto, opreti se mora na mistifikacijo "Ženske". Zato lahko Jacqueline Rose konec koncev očita Denise Riley, da se potem, ko to spoznamo in sprejmemo, polemična ost in ostrina vseh sicer sijajnih analiz spreminjanja kategorije "žensk" v zgodovini nekoliko zgubi in obvisi v zraku. Toda če bi res pristajali na to preprosto dvojnost, ali ne bi bilo tedaj mogoče tega oporekati tudi samemu "feminizmu in psihoanalizi"? Ali je torej bodočnost ženska ali ne?

Opombe:

- 1 O raziskovanju družine v ženskih študijah gl. V. Beechey, "Familial ideology", v J. Donald in V. Beechey, **Subjectivity and Social Relations**, Open University Press, Milton Keynes 1985, str. 103; o teoretskih tokovih v šolskem polju gl. npr. **Problemi-Šolsko polje**, 1988, 11.
- 2 Cf. E. Wilson, **Women and the Welfare State**, Tavistock, London 1977; D. Riley, **War in the Nursery**. Theories of the child and the mother, Virago, London 1983.
- 3 Ibid., str. 170.
- 4 Ibid., str. 154, tudi str. 92ff.
- 5 Ibid., str. 9, 15.
- 6 D. Riley, "Am I that name?" **Feminism and the Category of "Women" in History**, Macmillan, London 1989, str. 48.
- 7 Ibid., str. 55. Širše o artikulaciji "socialnega" gl. J. Donzelot, **La police des familles**, Minuit, Pariz 1977.
- 8 Ta proces se je nadaljeval tudi v našem stoletju: "Bolj ko se je socialna politika ukvarjala z družino, bolj je bila pozorna na 'mater', in mati je postajala vse bolj odgovorna za ustrezno socializacijo svojih otrok in za preprečevanje zanemarjanja ali delinkventnosti." Ibid., str. 58. Širše o zgodovini materinstva in o tem, kako je stopala v novejši zgodovini vse bolj

- v ospredje ideja o tesnem in nenadomestljivem odnosu med materjo in otrokom, gl. E. Badinter, **The Myth of Motherhood: An Historical View of the Maternal Instinct**, Souvenir Press, London 1981.
- 9 Širše o tem gl. C. Penley, **The Future of and Illusion**, Film, feminism, and psychoanalysis, Routledge, 1989, str. xii ff.
- 10 Cf. M. W. Apple, **Teachers and Texts**, Routledge, New York in London 1988, str. 10. "Nekateri mi bodo očitali, da sem šel v poudarjanju spolnih relacij predaleč," pravi Apple v sklepnem poglavju, "sam pa po drugi strani vem, da nisem šel dovolj daleč." (Str. 184.)
- 11 Pri nas je postalo to mogoče s šolskim zakonom iz leta 1869, ki je uvedel tudi obvezno osemletno šolo; prim. J. Ciperle, A. Vovko, **Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja**, Slovenski šolski muzej, Ljubljana 1987, str. 61.
- 12 Prim. M. W. Apple, **Teachers and Texts**, op. cit., str. 61.
- 13 Ibid., str. 68 ff.
- 14 F. Furet in J. Ozouf, "Šola, stari režim in revolucija", v: B. Baskar (ur.), **Šolarjevo ogledalo**, DZS, Ljubljana 1990, str. 79-135.
- 15 M. W. Apple, **Teachers and Texts**, op. cit., str. 72.
- 16 V današnjem času, sklene Apple, pa so eksplicitne zahteve učiteljici kot ženski privzele bolj prikrite, tehnične in birokratske oblike nadzorovanja. Mednje bi morda lahko šteli tudi opozorila na škodljive vplive feminizacije šolstva, ki jih je slišati tudi pri nas (ibid.).
- 17 F. Furet in J. Ozouf, "Šola, stari režim in revolucija", op. cit., str. 99-103.
- 18 Res je sicer, da so bile včasih podobne zahteve postavljene tudi moškimi, toda tu nas zanima ravno vprašanje, kako pojasniti očitni kratki stik med poučevanjem kot "edinim pravim ženskim poklicem", tesno povezanim z vnašanjem družinskih ideologij v šolo, in med izključevanjem učiteljic iz družinskega življenja, nenazadnje tudi kot kratki stik, ki ne gre skupaj s funkcionalistično razlago.
- 19 Širše o tem gl. C. Millot, **Freud, Anti-Pédagogue**, Seuil, Pariz 1979. (Slov. prev. dveh poglavij v **Gospodstvo, vzgoja, analiza**, Analecta, Ljubljana 1983.)
- 20 "Kategorija matere delavke pa je postala nemogoča," pravi tudi D. Riley v "Does a sex have a history? 'Women' and feminism", **New Formations**, 1987, 1, str. 44.
- 21 Prim. D. Riley, "Am I that Name?", op. cit., str. 63.
- 22 Primer iz Makarenka smo si sposodili od Z. Kodelja, "Objekt pedagogije", **Razpol** 4, 1988, str. 137-147; prim. tudi razpravo "Poklic ali razmerje subjekta do Drugega", **Razpol** 1, 1985, str. 158-161.
- 23 Prim. recenzijo knjige D. Riley "Am I that Name?", op. cit., ki jo je napisala J. Rose za **History Workshop**. A journal of socialist and feminist historians, 1990, 29, str. 162.
- 24 S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933/1932), 33. Die Weiblichkeit, **Studienausgabe**, I. zv., Fisher, Frankfurt na Maini, 1982, str. 548.
- 25 Prim. K. Theweleit, **Männer Phantasien**, Rowohlt, Frankfurt na Maini 1980.
- 26 Prim. E. Cowie, "Ženska kot znak", **Problemi**, 1987, 3, str. 9-15.

PAIDEIA IN PAIDERASTIJA: VZGOJA BREZ ŽENSK?

Pederastija je potlačena resnica paideje,¹ tisto, kar je izrinjeno iz pedagoške zavesti, tisto, o čemer pedagogi praviloma molčijo. S tem, da molčijo, zbudajo vtis, da o tem nič ne vedo. Toda ta videz nas ne sme prevarati, kajti o tem večinoma res nič ne vedo, čeprav je to videti še tako čudno. V pedagoški literaturi o problemu pederastije (ki je tako vznemirjal grške filozofe, navdihoval pesnike in slikarje, kasneje pa bil deležen vse hujšega zgražanja in obsojanja, a tudi številnih analiz filozofov, zgodovinarjev, filologov, psihoanalitikov itd.) najpogosteje ni ne duha ne sluha. Celo takrat ne, ko je na primer govor o idealu *kalos kai agathos* (po telesu lep in dober po duši) kot smotru grške vzgoje ali o *pedagoškem erosu* kot o duhovni ljubezni vzgojitelja do gojenca, ki sta brez navezave na pederastijo skorajda nerazumljiva.

*Paideia*² in *paiderastia*, vzgoja in homoseksualna ljubezen do dečkov se v stari Grčiji nista izključevali. Prav nasprotno, pederastija je veljala za najbolj popolno obliko vzgoje, za tisto, kar paideji šele omogoča, da se lahko zares uresniči, kajti niti družina niti pozneje šola ji ne dajeta pravega okvira. Ta je le v globokih in tesnih osebnih odnosih, ki združujejo mladega duha s starejšim moškim, ki je istočasno njegov ljubimec, zgled, vodnik in iniciator. Za javno mnenje je bil ljubimec (v Sparti tudi po zakonu) moralno odgovoren za razvoj svojega ljubljence,³ za dečka pa je bilo sramotno, če ga ni noben moški spoznal vrednega ljubezni. Zato ta tedaj še posebno cenjena oblika vzgoje ni izključevala moške homoseksualnosti, ni odklanjala njihove čutne in duhovne nagnjenosti do dečkov, ampak jo je predpostavljala.

Izključevala pa je nekaj drugega: vse ženske in nekatere moške. Ženske preprosto zato, ker so ženske, moške pa najpogosteje zato, ker so še otroci ali sužnji.⁴ Ženske so bile izločene od rojstva do smrti, dečki pa le za določen čas. Če uporabimo metaforo: v pedagoškem mikrokozmosu se zrcali družbeni makrokozmos, grška mestna država, ki temelji na izključitvi žensk, sužnje, tujcev in začasno tudi mladih.⁵

Toda če je po eni strani res, da je bil grški *polis* nekakšen moški klub, v katerem je imela ženska le marginalno vlogo, pa naj gre za vzgojo ali kaj drugega, je po drugi strani prav tako res, da njenega položaja ne

moremo pojasniti zgolj kot posledico njene izključitve iz tega tipično moškega sveta, temveč prej kot posledico nekega paradoksnega dejstva, da je bila ženska iz njega hkrati *preveč in premalo* izključena. Zato je bila vzgoja žensk in obenem vloga ženske kot vzgojnega dejavnika tako nepomembna.

Vsaj kar zadeva vzgojo dečkov, je bila ženska njihova vzgojiteljica samo prvih sedem let življenja, ko še pravzaprav niti ni šlo za pravo vzgojo (*paideia*), ampak le za *vzrejo* (*ana-troph*). S to se je ukvarjala predvsem mati, lahko pa jo je v vlogi dojilje ali pestunje nadomeščala tudi kakšna druga ženska, ki je bila lahko svobodna ali pa sužnja.

Čeprav so otroka že v prvih letih življenja uvajali tudi v družbeno življenje - v družini so mu vcepljali moralno disciplino in mu privzgajali lepe navade, ga učili pravilno govoriti in ga uvajali v kulturno tradicijo s petjem uspavank, pripovedovanjem mitičnih zgodb in basni itd., - vendarle tega starostnega obdobja niso imeli za obdobje prave vzgoje. Prava vzgoja, ki je bila po svojem bistvu moralno oblikovanje otrokovega značaja in načina življenja, se je začela šele z otrokovim vstopom v šolo. Toda ne v sami šoli, temveč predvsem v družini, kasneje pa na javnih mestih, pridržanih le za moške. Kajti vzgoja ni sodila v domeno učitelja, temveč bodisi v domeno staršev oziroma njihovega sužnja, pedagoga (*paidagogos*), ki mu gre po Freudu pripisati spodbujanje homoseksualnosti,⁶ bodisi *erasta* svobodnega odraslega moškega, ki je vzgajal dečka skozi homoseksualno razmerje, ne pa učitelja. Učitelj (*didaskalos*) ni bil zadolžen za vzgojo v strogem pomenu besede, ampak zgolj za specializirano področje poučevanja, za to, da je naučil otroke brati in pisati.⁷ Vzgoje pa mu niti niso zaupali, ker je bil po takratnih merilih moralno neprimeren, saj je poučeval za denar in opravljal nespoštovan poklic.

Tako se je prava vzgoja za atenskega dečka začela šele po njegovem sedmem letu, ko je njegovo vzgojo prevzel *moški*, najprej pedagog, ki je predstavljal eno izmed specifičnih institucij antičnega sveta, kasneje pa erast. Pedagog, ki je v vlogi vzgojitelja zamenjal mater, je imel nalogo voditi gospodarjevega sina v šolo in nazaj domov, ga kot predstavnik očetove oblasti nenehno nadzorovati in varovati pred kakršnimi koli nevarnostmi in ga učiti lepega vedenja ter moralnih idealov.⁸ Toda če je prešla sedaj vzgoja v roke pedagoga, to še ne pomeni, da mati in učitelj nista imela nobenega dejanskega vpliva na dečkovo vzgojo, temveč le, da jima vzgojna funkcija ni bila priznana in pripoznana.

Ženski torej ni bila priznana prav tista funkcija, ki je imela zanjo v poznejših stoletjih (ko ji je bila pripisana kot njena naravna dolžnost

in pravica) podoben učinek prikovanosti na dom in izločanja iz sfere družbenega in političnega kot v antiki. Poleg tega ji tudi izobrazba in vzgoja nista bili dostopni na enak način kot moškim, čeprav se je najprej v določenih krajih, na primer v Šparti, v helenski dobi pa tudi širše, navsezadnje le nekoliko razvila tudi vzgoja deklic. Vendar izobrazba in vzgoja, ki so jo dobile v družini, še vedno ni imela takšne širine in kulturne vrednosti kot tista, ki so je bili deležni dečki in mladeniči; do četrtega stoletja pred našim štetjem pa tudi ni bilo šol, ki bi jih lahko obiskovale deklice.⁹

Povsem drugačna pa je bila vzgoja žensk takrat, ko so bile na nek paradoksen način izključene iz sveta moške kulture in tej ustrezne vzgoje, obenem pa so še vedno ostale njegov legitimni del. Takšne izključitve zato ne smemo razumeti kot sunek čez rob družbe, na obrobje katere so bile ženske že tako ali tako odrinjene, temveč kot prehod, v katerem izključitev iz 'moškega sveta' preide v vključitev v 'ženski svet', ne da bi pri tem prekoračili rob oziroma mejo, ki ju ločuje. Zato se znajdetta oba 'svetova' na isti površini, pri čemer je bistvena značilnost 'ženskega sveta' ta, da 'eksistira', da obstaja kot zunanja notranjost, kot element, ki zavzema mesto izjeme, ki znotraj 'moškega sveta' reprezentira njegovo negacijo.

Kot izjemo, kot model vzgoje v 'ženskem svetu' (ki predstavlja negacijo prevladujočega modela vzgoje s tem, da je nekakšen 'narobe svet', v katerem so ženske in moški zamenjali pozicije) bi lahko vzeli model *lezbične vzgoje*, ki se je pojavila ob koncu sedmega stoletja pred našim štetjem na otoku Lesbos.

Na tem otoku, simbolu ženske homoseksualnosti, je pesnica Sapfo vodila nekakšno šolo za deklice in mladenke, ki je trajala od njihovega otroštva (ki so ga preživljale pod materino oblastjo v okviru družine) do možitve. Šola je bila razumljena kot 'prostor za učenke oz. privrženke Muz', pravno pa je bila predstavljena (tako kot od Pitagore dalje filozofske šole) v obliki religiozne bratovščine, posvečene boginjam umetnosti.

V šoli je bil poudarek na vzgojni vlogi glasbe. Poleg igranja glasbenih inštrumentov in petja so se učile še skupinskih plesov in konverzacije.¹⁰

Kakor v Atenah tako je bilo tudi na Lesbosu prisotno občudovanje lepote, ki ga ni bilo mogoče ločiti od seksualnosti. Tako kot se je tam razrasla homoerotična ljubezen do dečkov, se je tu lezbična. Toda lezbična ljubezen do deklice, učiteljice do učenke, vendarle ni bila v vzgojnem smislu ekvivalent pederastiji, saj je ostajala sapfična ljubezen na ravni čutnosti in strasti in ni doživela tiste metafizične

transpozicije, kot pri Platonu pederastija, ki je postala sinonim za stremljenje duše k Ideji.¹¹

Na prvi pogled se zdi, da gre tu zgolj za razliko med žensko in moško homoerotiko, toda ta razlika sovpada z ločnico znotraj same pederastije, z razcepom na telesno ljubezen, ki se meni samo za polteno naslado, in na duhovno, nebeško ljubezen med moškimi, ki temelji na stremljenju duše k Ideji in ima visoke etične cilje: vodenje dečkov in vzgajanje moških kreposti do popolnosti. Pri tem je pomembno dvojje: spolna asimetrija in zakoreninjenost idealne plati pederastije v spolnosti. Spolna asimetrija zadeva neprekoračljivo mejo med omenjenima vrstama ljubezni: ženska, pa naj gre za lezbijko, zakonsko ženo ali hetero, je a priori izključena iz nebeške ljubezni, ki je možna le med moškimi. Ljubezen med moškimi pa se kaže v spolni substanci duhovnih odnosov, in nasprotno, v etični nadgradnji čutnega razmerja.

Pozneje, ko pederastija ni več veljala niti za zaželeno niti za normalno, ampak za spolno popačenost, za nečedno, ogabno in protinaravno nagnjenje, za eno "redkih odurnosti, ki človeka z normalnim čustvovanjem od Grkov odbijajo," je izraz 'pederastija' za nazaj dobil sramoten in skrunilen pomen, s katerim ni bilo več mogoče ustrezno izraziti njene dvojne narave. Zato so nekateri uporabljali besedo pederastija samo za označevanje čutne istospolne ljubezni do dečkov, za etično neoporečno duhovno ljubezen, pa besedo *paidofilija*, ki se je v antiki uporabljala kot sinonim za pederastijo.¹²

To terminološko distinkcijo je nemara treba brati prav kot znak retroaktivnega antagonističnega ločevanja duhovnega od telesnega, dobrega od slabega, dopustnega od nedopustnega, kajti šele iz krščanske perspektive je pederastija videti tako grešna in grozna, medtem ko se starim Grkom ni zdela problematična. Razen v izjemnih primerih je niso niti obsojali niti prepovedovali. Ne samo, da so jo zakoni dopuščali in ljudje sprejemali kot nekaj običajnega, temveč je bila celo zelo cenjena, saj je v marsičem odločilno vplivala tako na religiozno, moralno in filozofsko spekulacijo kakor tudi na ustvarjanje v besedni in likovni umetnosti. Močno oporo je imela v vojaških in vzgojnih institucijah, kjer je bila tesno povezana s filozofsko izobrazbo.

Ker je niso postavljali v izključujoč odnos s heteroseksualno ljubeznijo, se jim ni zdelo nič narobe, če sta istemu posamezniku nastopala kot objekta njegove želje deček in ženska. Oba sta bila dojeta kot objekta iste želje in zato niso predpostavljali, da ima moški, ki ljubi dečke, drugačno naravo. Prepričani pa so bili, da mora imeti uživanje

v takšnem odnosu drugačno moralno obliko od tiste, kjer gre za uživanje z žensko.

Z vidika morale je bila razlika med zmernostjo in razvratom, med moškim, ki obvlada samega sebe, in tistim, ki se zaradi hlapčevstva Erosu ne more upreti niti ženskam niti dečkom, pomembnejša od tiste, ki ločuje obe vrsti uživanja. Ni toliko pomembno, ali gre za dečka ali žensko, važno je, da se jima lahko odpove, da je zmožen samoobvladovanja.

Toda problem samoobvladovanja vendarle ni v obeh primerih enak. Pri odnosu moškega z žensko je šlo zgolj za samoobvladovanje moškega, za njegov odnos do samega sebe, pri pederastiji pa za odnos dveh avtonomnih etičnih subjektov, za odnos, ki predpostavlja, da morata oba v svojem ravnanju poleg lastnega samoobvladovanja upoštevati tudi samoobvladovanje drugega. Do tega pa morata šele priti v samem homoseksulnem razmerju, pri čemer je mišljeno homoseksualno razmerje med svobodnim odraslim moškim in svobodnim, vendar še nedoletnim dečkom in ne razmerje med odraslima moškima, med dvema dečkoma ali razmerje s sužnjem. Z vidika vzgoje, moralne skrbi in teoretske preokupacije je edino pomembno prvo razmerje, ki zahteva kot pogoj razliko v letih in statusu.

Zahtevana razlika v letih je sicer precej ohlapno določena, prav tako tudi dečkova starost,¹³ toda bistven je pravi čas, tj. obdobje med fantovim otroštvom, ki ga ščiti zakon, in odraslostjo, ko ni več primerno niti zanj niti za odraslega partnerja, da bi se njuno razmerje nadaljevalo. Kot priznano in cenjeno razmerje se lahko nadaljuje zgolj tako, da minljivo ljubezensko razmerje nadomesti neminljivo prijateljstvo (*philia*). Če bi se nadaljevalo kot spolno razmerje, bi veljalo za nenaravno. Toda ne zaradi samega spolnega odnosa, temveč zato, ker bi bil v njem eden izmed njiju (oba sta svobodna človeka) nujno podrejen, saj so podrejenost izenačevali s pasivnostjo, pasivnost svobodnega človeka pa je bila v nasprotju z etiko svobode. Prav zato, ker so spolno penetracijo izenačevali z aktivnostjo in aktivnost s svobodo, tudi dovoljeno homoseksualno razmerje med starejšim, zrelim moškim (ki mora imeti aktivno vlogo ne samo na seksualnem, ampak tudi na družbenem in moralnem področju) in dečkom (ki še nima pravega položaja v družbi in ki so mu potrebni nasveti, pomoč, podpora in zaščita) ni enakopravno spolno razmerje, saj sovpade z moralno ločnico med aktivnim in pasivnim, ki preprečuje vzajemnost. Na aktivno stran se nujno umešča svoboden odrasel moški, na pasivno pa svoboden deček, ki ga vzgaja tako, da ga uvaja v umetnost samoobvladovanja in v filozofijo. Takšno razmerje predstavlja problem, ki je bil

vreden moralnega in filozofskega premisleka:¹⁴ kako misliti skupaj svobodo in pasivnost?

Pasivna drža je namreč nezdržljiva s pozicijo svobodnega gospodarja. Od tod izvira problem, ki ga Foucault imenuje antinomija dečka v grški morali aphrodisia: po eni strani je deček edini častni objekt užitka svobodnega odraslega moškega, po drugi strani pa ne sme sprejeti položaja objekta v ljubezenskem razmerju, ki je vedno pojmovano kot oblika oblasti.¹⁵ Ne sme se identificirati z vlogo podrejenega, pasivnega objekta, in vendar jo mora za določen čas tudi privzeti. Če se identificira z njo, se feminizira, ne more postati javna oseba, izgubi čast in dobro ime. "Kar je torej obsojanja vredno in perverzno, ni homoseksualnost, temveč identifikacija s pozicijo objekta užitka drugega - kar je natanko psihoanalitična opredelitev funkcije perverzije."¹⁶

Ali potemtakem drži trditev, da "med moškim in dečkom ni, ne more in ne sme biti vzajemnega užitka"?¹⁷ Pritrdilni odgovor se opira na naslednjo argumentacijo, ki jo ponavlja tudi Plutarh: če je deček prisiljen v spolni odnos, potem ne more občutiti užitka, temveč le jezo, sovraštvo in maščevalnost, če pa se zanj svobodno odloči, potem uživa zaradi feminizacije v pasivnosti, v nekem sramotnem in nenaravnem občutku, ki izziva prezir pri drugih ljudeh.¹⁸ Toda to še ne pomeni, da deček v spolnem odnosu z odraslim moškim ne more uživati, ampak le, da ne sme uživati, če hoče kasneje prevzeti javne, državne in politične funkcije. Če namreč ne bi mogel uživati, potem bi bilo nepotrebno paradokсно zanikanje užitka, ki ga prav skozi zanikanje predpostavlja; odveč bi bila neka temeljna 'denegacija': hkratna "za-trditev, da tak užitek ne more obstajati in predpis, da se ga ne sme občutiti."¹⁹ Kljub temu ni "dečkova dilema" nič manjša. Po eni strani ne sme uživati, ne sme kazati navzven, da uživa v spolnem odnosu, po drugi strani pa tudi ne sme ostati popolnoma hladen, kajti ugodi lahko zgolj tistemu, do katerega čuti občudovanje, privrženost in hvaležnost. Kako naj potem ostane v spolnem odnosu do ljubljene "trezen opazovalec njegove ljubezenske pijanosti", kot pravi Ksenofon?²⁰

Prav razlika v letih vzpostavlja med odraslim in dečkom razmerje neenakosti, razmerje, ki ima po Marrouju podobne učinke kot razmerje med starejšim in mlajšim bratom: želja starejšega moškega, da bi se uveljavil v očeh svojega ljubljence, da bi pred njim blestel in ga očaral, zbuja pri dečku čustvo gorečega občudovanja, prizadevanje, da bi postal svojemu zgledu čimbolj podoben, in simetrično željo, da se pokaže vreden svojega ljubimca. Pri ljubimcu pa se oblikuje komplementarno čustvo: v sebi prepozna pedagoški po-klic, čuti se poz-

vanega, da postane učitelj in duhovni oče svojemu ljubljencu.²¹ Skratka, pri dečku naj bi šlo za imaginarno, zgledno identifikacijo z odraslim moškim kot utelešenjem ideala jaza, pri odraslem moškem pa za simbolno identifikacijo z označevalcem, z 'učiteljem' in 'duhovnim očetom'.

Gibalo vzgoje naj bi bilo nemara tudi tu, tako kot v klasičnem freudovskem modelu, zahteva po ljubezni, ki jo otrok naslavlja na odraslega. Da bi si pridobil in ohranil to ljubezen, se ponuja odraslemu, ki mu uteleša ideal jaza, kot idealni jaz. Toda tu gre (vsaj do Sokrata) najprej za nekaj drugega: zahtevo po ljubezni naslavljata drug na drugega. Da bi si pridobila in zagotovila ljubezen drugega, se drug drugemu sama ponujata kot idealni jaz. Pogoji za to pa je, da se v svojem idealu jaza gledata z očmi javnega mnenja, da se gledata takšna, kakršna bi morala biti, da bi zadovoljila pričakovanja okolja, ki mu pripadata. Le s posredovanjem tega povnanjenega ideala jaza lahko oba dosežeta svoj cilj: odrasli moški užitek v spolnem odnosu, deček pa ustrezno mesto v družbi.

Njuno razmerje so urejali podobni običaji dvorjenja, kot so kasneje v evropski kulturi veljali za mlada dekleta, le da ritual dvorjenja še ni bil tako izdelan kot srednjeveški ritual dvorske ljubezni. Gre za natančno izdelana pravila, ki skozi igro zavračanja, upiranja, izogibanja, bežanja in podobnih strategij omogočajo čim daljše odlaganje spolnega odnosa med moškim in dečkom, obenem pa tudi medsebojne izmenjave, ki določajo, kdaj in pod kakšnimi pogoji je primerno, da do njega pride.²⁰

Tudi v dvorski ljubezni imamo opraviti s tehnikami, ki imajo podoben učinek: zadrževanje, suspenzija, *amor interruptus*, vse to so, "stopnje, ki jih dvorska ljubezen predpisuje pred tem, čemur zelo skrivnostno pravi dar milosti", pravi Lacan, in te stopnje "skoraj povsem ustrezajo temu, kar Freud v svojih Treh razpravah razvija kot področje predhodnih ugodij. Paradoks tega, čemur bi lahko iz perspektive načela ugodja rekli učinek Vorlust, predhodnega ugodja, pa je natanko v tem, da ta ugodja vztrajajo proti načelu ugodja". V teh predhodnih stopnjah je torej "navzoče ugodje, ki nam ga daje samo željenje, se pravi, strogo vzeto ugodje, ki nam ga daje izkustvo neugodja."²³

Poleg ugodja, ki mu ga daje izkustvo neugodja, lahko pride deček po ovinku, prek odpovedi lastnemu užitku v spolnem odnosu z odraslim moškim, še do neke druge vrste ugodja, do "zadovoljstva, ki ga občuti, ko nudi užitek drugemu".²⁴ Tu ne gre za spolno zadovoljstvo, temveč za notranje zadoščenje, za ugodje, ki ga lahko občuti prav zato, ker se

je odpovedal lastnemu užitku, ker se je podredil moralni Normi in se s tem postavil na točko ideala jaza, na točko, s katere se bo "videl, kot da ga gleda nekdo drug", oziroma, s katere ga Drugi vidi v obliki, v kateri mu ugaja, da ga vidi.²⁵ Ker se deček od tod vidi tako, da je sam sebi všeč, gre gotovo za narcistično zadovoljitev, poleg tega pa je že sam narcizem, ki je na delu v notranjem zadovoljstvu, posredovan s simbolno identifikacijo, identifikacijo z moralno Normo kot delom simbolne ureditve, ki se ji je podredil in si s tem prislužil notranje zadovoljstvo.²⁶

Poleg tehnik odlaganja je pederastiji (po Platonovem preobratu) in dvorski ljubezni skupno tudi to, da je objekt ljubezni vpeljan na dokaj nenavaden način, kot odtegnitev oziroma nedosegljivost. V dvorski ljubezni gre namreč za sublimacijo ženske kot objekta. To pa pomeni dvoje: povzdignjenje objekta v dostojanstvo Stvari (*das Ding*) in paradokсно zadovoljitev nagonov, ki se proizvede drugod in ne tam, kjer je njihov cilj.²⁷

Pri Platonu pa lahko razumemo ta paradoksn objekt, ki ga ni mogoče imeti, čeprav je vsebovan v Sokratu, kot tisto 'več' v slehernem objektu, kar po Lacanu odpira perspektivo smrti, večnosti in nesmrtnosti. Lepota se tu kaže kot maska Stvari, kot tisto, kar onemogoča srečanje z nemogočo Stvarjo, ki je postavljena v odnos s predpostavljeno vednostjo oziroma vednostjo nasploh.²⁸

Toda vrnimo se k vprašanju običajev, ki so strogo predpisovali medsebojno vedenje in strategije, ki sta se jih morala odrasel moški in deček posluževati, če sta hotela svojemu razmerju dati priznano estetsko in moralno formo. Njuni vlogi sta bili različni in precej natančno kodificirani: ljubitelj dečkov (*erastes*), ki je v položaju snubca, mora imeti pobudo v svojih rokah, pokazati mora svojo vztrajnost, gorečnost in obenem zmernost, poskrbeti mora za varovanca, ga vzeti v zaščito, mu izkazovati usluge.

Vse to je potrebno zato, ker je deček (če ni rojen kot suženj) svoboden in avtonomen; ker je svoboden in avtonomen, lahko svobodno izbira partnerja in se samostojno odloča za spolno razmerje; ker se lahko avtonomno odloča, ga ljubimec nima pravice prisiliti v spolno razmerje; ker ga ne more prisiliti, mora doseči njegovo privolitev; da bi dosegel njegovo privolitev, ga mora prepričati oziroma pridobiti na kakšen drugačen način: z darili, uslugami, obljubami ipd.

Ljubljeni deček (*eromenos*) pa ne sme imeti več snubcev hkrati, svojemu izbrancu ne sme niti prehitro popustiti niti se mu predajati zaradi lastnega užitka, koristoljubja ali lahkomišelnosti. Zanj "ni

dobro (predvsem v očeh javnosti), da se obnaša 'pasivno', da popušča in se podreja, da se preda brez boja, da postane objekt poželenja drugega, da zadovoljuje njegove kaprice, da ponuja svoje telo vsakomu, ki to želi in tako kot želi.²⁹ Če to počne, če sprejme tistega, ki prvi pride in se ponuja vsakomur, če menja moške in s tistim, ki mu največ ponudi, pristaja na vse, potem izgubi čast in dobro ime.

Njegova čast in vedenje sta ves čas na tehtnici javnosti. Deček je predmet neprestanega opazovanja in ogovarjanja, njegovo obnašanje je stalna tarča opravičencev in zlobnih jezikov. Po tej plati je v podobnem položaju kot kasneje v evropski krščanski civilizaciji dekleta pred poroko. Razlika je v tem, da je dekletova čast vplivala na njeno bodočo omožitev, dečkova pa na njegov prihodnji družbeni položaj in vlogo, ki jo bo imel v državi.

Prvi premik, ki ga je po Foucaultu opravil Platon,³⁰ je bil prehod od spraševanja po določenem ljubezenskem obnašanju k spraševanju o biti ljubezni; od deontološkega spraševanja o tem, kako se morata obnašati oba partnerja (kako, v kakšni obliki, do katere mere, s pomočjo kakšnih načinov prepričevanja bo ljubimec dosegel tisto, kar želi, in kako, pod kakšnimi pogoji, po kakšnih odporih in preizkušnjah bo moral ljubljenec popustiti), k ontološkemu vprašanju, kaj je ljubezen sama na sebi, kakšna je njena prava narava. Takšna zastavitev pa predpostavlja premestitev samega predmeta razprave od ljubljenega k zaljubljenemu, od objekta ljubezni k sami ljubezni, in pušča ob strani tradicionalno skrb o častnem ravnanju, o večščini dvorjenja ipd.

Medtem ko je bilo prej izhodišče v predmetu ljubezni - ki mu predhodi določitev, kakšen mora biti ljubljenec (po telesu lep in dober po duši, izobražen, svoboden, hraber itd.) in njemu ustrezne oblike ljubezni, ki bi bila častna tako za ljubljence kakor za ljubimca - je sedaj v vprašanju, kaj je pravzaprav objekt ljubezni. Drugi premik, ki ga naredi Platon, je torej prehod od *častnega vedenja k ljubezni do resnice*. Tu ne gre več za dostojanstvo ljubljenega dečka in za dolžno spoštovanje do njega, temveč za tisto, kar v samem ljubimcu določa bit in obliko njegove ljubezni (njegova želja po nesmrtnosti, težnja k čisti lepoti, spomin na tisto, kar je videl nad nebom), ne gre več v prvi vrsti za ljubezen do dečkovega telesa, ampak za ljubezen do njegove duše. Kljub tej premestitvi pa tu še vedno ne gre za izključitev ali obsodbo telesnosti, niti za pozitivno vrednotenje duhovne ljubezni v nasprotju s telesno. Po Platonu prave ljubezni ne more odlikovati izključitev telesnosti, saj telo napotuje na resnico, brez odnosa do resnice pa ni prave ljubezni. Lepota deškega telesa je vključena v sklenjeno serijo zaporednih implicacij, ki po postopnih korakih vodi

od lepote telesa k lepoti na sebi. Ljubimec začne z ljubeznijo do lepega posameznika in nadaljuje z ljubeznijo do vseh lepih teles oziroma do telesne lepote kot take. Na tej točki postopoma opušta čutno ljubezen do posameznika in začne dajati prednost lepoti duha. Sedaj prevlada v njem "pedagoški eros": želja po sublimirani ploditvi in porajanju v lepem (vsajanje takih misli in naukov, ki mladega človeka plemenitijo), želja po vzgoji in vodstvu dečkov k duhovni lepoti. To ga bo privedlo k lepoti običajev in zakonov, od tod se bo dvignil k spoznanju idealnosti in naposled dospel k lepoti na sebi.

Celotno to postopno vzpenjanje, ki ga v *Simpoziju* beremo kot Diotimin govor, je treba razumeti predvsem kot iskanje objekta, pravega objekta ljubezni, ki bi zapolnil manko v središču platonske teorije ljubezni. Ta je namreč postavljena v "razsežnost manka in želje: če je ljubezen želja po lepoti, je to prav zato, ker ji lepota manjka".³¹ Toda lepota ni objekt, ki bi lahko zapolnil manko, ampak zgolj maska nemogoče poslednje Stvari oziroma objekta, ki ga ni mogoče imeti.

Tretji prehod je premik od asimetričnega razmerja h konvergenci v ljubezni. V nasprotju z večšino dvorjenja, kjer ni možna vzajemnost in enakopravnost v užitku (saj je deček nujno v položaju pasivnega objekta), je ta idealna vzajemnost možna v ljubezni. Pri obch, tako pri ljubimcu kot pri dečku, vlada isti skupni nagib k istemu cilju, resnici. Zdaj deček ni več v položaju objekta ljubezni drugega, ki sprejema od ljubimca nasvete in spoznanja v zameno za samega sebe, temveč pravi subjekt ljubezni.

Četrti je premik od dečkovih vrlin k modrosti učitelja. Zanj je značilno, da od trenutka, ko je postala predmet ljubezni resnica, niso več toliko pomembni dečkova čast, njegovo dostojanstvo in vztrajnost, s katero se je upiral ljubimčevemu pritisku, kajti tisti, ki je na poti ljubezni prišel najdlje, ki je bolj zaljubljen v resnico, bo lahko bolje vodil po tej poti tudi drugega in mu pri tem pomagal, da se ne bo ponižal v predajanju nizkim strastem. Boljši izvedenec v ljubezni bo istočasno tudi boljši učitelj resnice, ki bo imel za nalogo poučiti dečka, kako naj premaga poželenje oz. samega sebe.

Posledica tega, da je ljubezeski odnos strukturiran okrog resnice, je vznik novega lika: *učitelja*, ki zavzame mesto ljubimca in ki postane za vse mladeniče, ki težijo k resnici, *objekt ljubezni*. Zato ponuja Sokrat prav obratni model od običajne situacije dvorjenja: Sokrat je star in grd kot Silen, toda zasledujejo in zapeljujejo ga lepi mladeniči, ki si vsi prizadevajo za njegov skriti zaklad *agalma*, objekto fascinacije in zavisti. Za ta predpostavljene čudežni zaklad je hotel Alkibiades zamenjati svojo lepoto. Toda Sokrat se ne da zapeljati, zavrne men-

javo, v kateri bi moral dati tisto, česar nima (agalma) in zato ne postane subjekt manka in s tem subjekt želje. Ker se ne subjektivira, ostane objekt ljubezni in postane subjekt iskanja resnice. Do njegove ljubezni vodi edino odpoved zapeljevanju, ki je "pogoj dostopa do resnice in pogoj ljubezni, hkrati pa proizvaja tisti presežek, *agalma*, ki je videti kot substanca in opora modrosti".³²

V ljubezensko igro, v kateri se soočajo različni tipi dominacije (dominacija ljubimca, ki želi dobiti ljubljenca, dominacija ljubljenca, ki se mu želi izmakniti in ga tako postaviti v hlapčevski položaj), vpelje Sokrat drugačno vrsto dominacije, tisto, ki jo ima učitelj resnice na podlagi oblasti nad samim seboj. Cena, ki jo zanjo plača, je simbolna samo-kastracija, odpoved užitku. V tej odpovedi želji, v zavrnitvi prehoda k dejanju (*passage à l'acte*), ki ga Platon predstavi kot "prekoračitev" ljubezni do lepih teles, naj bi bilo bistvo *pedagoškega akta* in rojstvo pedagogike.³³ Vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je, ali ni prav Sokratova zavrnitev dejanja (spolnega odnosa z Alkibiadom) šele zares pravo dejanje, *passage à l'acte*?³⁴

S Sokratom in Platonom je filozofski razmislek o pederastiji in z njo povezanimi problemi dosegel vrhunec.

Pozneje, v prvih stoletjih novega veka, v času postopnega razkrajanja antičnih vrednot in političnih institucij, obenem pa v času povečane skrbi zase (*cura sui*) in za seksualnost, je pederastija zgubila pomen osrednjega filozofskega in moralnega problema, čeprav se je na praktični in deloma tudi teoretski ravni še naprej ohranjala in bila še vedno široko tolerirana. Toda proces zanjo usodnih sprememb se je že začel. Vzroki za začetek njenega konca pa so po Foucaultu različni.³⁵

Na ravni udejanjanja homoseksualnih odnosov je prišlo do bistvene spremembe, ko je v Rimu svobodnega dečka, ki ga je pred spolnimi zlorabami in nasiljem ščitil zakon, zamenjal mlad suženj. Ker suženj ni svoboden, tudi homoseksualno razmerje z njim ne predstavlja problema: odraslemu moškemu ni potrebno skrbeti za njegovo čast, dobro ime in bodoči položaj v družbi, odveč je ritual dvorjenja, saj deček nima nikakršne možnosti izbire ali zavrnitve, prav tako pa je nepotrebna tudi iniciacija v filozofijo in samoobvladovanje itd. Skratka, pederastija je zreducirana na golo spolno občevanje, ki nima več nikakršne vzgojne funkcije.

Pedagoške praktike in načini njihove institucionalizacije, ki so se razvili v Rimu, merijo prav na preprečevanje pederastije. O tem priča na primer Kvintilijan, ko ne zahteva od učiteljev retorike (katerim so izročeni dečki, ki so skoraj že odrasli) samo moralne čistosti in po-

polne vzdržnosti, ampak tudi varovanje dečkov pred njihovo lastno razuzdanostjo. Pri tem se mora učitelj imeti za zastopnika tistih, ki so mu izročili svoje otroke, in kot tak gojiti do dečkov in mladeničev očetovska nagnjenja.³⁶

Razlika v primerjavi z Grčijo je očitna. Grkom je uživanje v homoseksualnih odnosih z dečki predstavljalo problem, ki je povzročil določeno kulturno nadgradnjo: večšino dvorjenja, moralno refleksijo, filozofski asketizem. In prav v tej simbolni nadgradnji je bila vzgojna funkcija pederastije.

Tako je na primer moralna askeza (*askesis*) predstavljala pomemben del *paideje* svobodnega moškega. Omogočala mu je, da se konstituira kot moralni subjekt, obenem pa je bila že po svoji formi sestavni del krepostnega življenja. Toda takšna askeza, ki je omogočala samokonstitucijo sebstva in estetiko eksistence, še ni bila mišljena kot zbirka vaj, ki bi s posebnimi tehnikami, postopki in predpisi tvorila nekakšno osebno duhovno večšino. Ni se razlikovala od vaj v krepostnem življenju in od vzgoje državljana: istočasno se oblikuje gospodar nad samim seboj in gospodar nad drugimi. Telovadba in preskusi vzdržljivosti, vaje v ravnanju z orožjem, skrb za lepo vedenje na javnih mestih ipd. predstavljajo oboje: vzgojo moškega, ki bo koristen državi, in obenem moralno vadbo za obvladovanje samega sebe.

Kasneje se je začela takšna askeza osamosvajati na dva načina. Po eni strani se je začelo ločevanje vaj, ki omogočajo oblast nad samim seboj, od učenja tistega, kar je potrebno za vladanje nad drugimi. Po drugi strani pa so se posebne vaje (preizkušnje, izpiti, samoobvladovanje) ločile od vaj v kreposti, zmernosti in vzdržnosti, ki so jim prej služile kot pripravljalna stopnja. Odslej je delo na samem sebi dobilo posebno, od *paideje* drugačno obliko.³⁷

Druga pomembna sprememba, ki nas tu še posebno zanima, je premestitev težišča teoretskega pogleda od dečka na žensko.³⁸

Po Platonu in njegovi premeni dotedanjega problema zmernosti, dvorjenja, častnega ravnanja in samoobvladovanja v problem resnice in askeze, askeze kot poti k modrosti in resnične ljubezni kot ljubezni do resnice, ni bilo več bistvenih novosti v pojmovanju ljubezni do dečkov. Filozofi so v glavnem le še ponavljali že znane teme. Deček je ostal predmet pesniškega opevanja, ni pa več bil središče filozofske in moralne refleksije.

V središče moralnih premišljanj o resnici, ljubezni in uživanju sta vse bolj vstopala ženska in odnos do nje; vprašanja devištva, duhovne združitve, vedenja v zakonu ter odnosov simetrije in vzajemnosti med

zakoncema pa postajajo najbolj ključna vprašanja.³⁹ Veliko kasneje pa postaneta v evropski kulturi dekle ali poročena ženska (ne glede na to, kakšen je njen dejanski položaj v družbi) s svojo vrlino, lepoto, čutnostjo in obnašanjem osrednja tema, središče, okrog katerega se sučejo morala, večšina dvorjenja, romaneskna književnost.

Vse to je tudi zbudilo posebno zanimanje in željo do ženske. Ženska je, podobno kot v antični Grčiji deček, postala objekt želje z umestitvijo v neko simbolno mrežo, s tem, da so se drugi do nje obnašali na poseben način, da so na primer ravnali v skladu z izoblikovanimi pravili kreposti, zaradi katerih je v dvorski ljubezni prišlo do povzdignjenja ženskega objekta v dostojanstvo Stvari. Ta moralni kod, ta izumetničena organizacija označevalcev, ki določa celotni življenjski stil, dvorsko ljubezen, postavi v središče družbe objekt, ki je navsezadnje zgolj naravni objekt (dama), kateremu drugi ravno s svojim ravnanjem podelijo vrednost reprezentacije Stvari, vrednost Dame, ki je hkrati v položaju objekta in Drugega. Ta Dama prevzema v poeziji depersonalizirane poteze zato, ker je ženskemu objektu odvzeta realna substanca. Prav zato se zdi, da se pesniki naslavljajo na isto osebo in prav zato je lahko kasneje Dante iz dejansko obstoječe ženske (Beatrice) naredil ekvivalent filozofije oziroma posvečene znanosti. Ta Dama je torej rezultat geneze posebnega načina idealizirajoče namestitve ženskega objekta v določeni družbi, rezultat nekega procesa, ki mu ne gre iskati izvora v dejanskem položaju ženske v takratni družbi, v kateri je bila zgolj "korelat družbene menjave, opora nekega določenega števila dobrin in znamenj moči".⁴⁰

Prav tako se tudi vprašanja resnice, ljubezni in uživanja, ki so izhajala iz homoerotičnega odnosa med moškim in dečkom, v krščanski in sodobni kulturi premestijo na odnos moškega do ženske. Zgled za to, kako se vprašanje ljubezenskih užitkov in doseganja spoznanja povezuje s temo ljubezni do ženske, njenega devišstva, neomadeževanosti, s temo padca in moči odrešitve, je znameniti Faust.⁴¹

Tako smo nekako sklenili krog premestitev, ki se je začel v antiki z izključenostjo ženske in se končal v krščanstvu z umestitvijo ženske na tisto privilegirano mesto filozofske in moralne refleksije, ki ga je prej zasedal deček. Toda vmes je bilo še veliko drugih sprememb, ki jih je prinesel s sabo stoicizem kot vmesni člen med antiko in krščanstvom (zahteva po trajnosti spolne veze, iznajdba in centralnost heteroseksualnega para, ki temelji na skupnosti in vzajemnih dolžnostih; redukcija homoseksualnosti, ki jo preči delitev na pasivno in aktivno, in ki ne omogoča vzajemnosti; ideja zakona kot svobodnega pristanka dveh partnerjev; ženska kot moralni subjekt; zahteva po zakonski

zvestobi, čistosti in moralni preizkušnji itd.). Te spremembe in tiste novosti, ki jih je Foucaultu sproduciralo krščanstvo s preinterpretacijo obstoječega moralnega koda (opredelitev seksualnosti kot padca in greha nasproti antičnemu pozitivnemu vrednotenju seksualnosti; permanentna odpoved sebi namesto antične skrbi zase oziroma skrbi za samokonstytucijo sebstva in estetiko eksistence; podvrženje univerzalnemu zakonu, razodetemu od Boga nasproti antiki, ki ne pozna enotne in občeveljavne morale itd.), pa je potrebno upoštevati kot širši kontekst omenjenih premestitev filozofskega in moralnega zanimanja z dečka na žensko.

Opombe

- 1 Ta trditev ne velja niti za vso paidejo niti za vso pederastijo, temveč le za njun presek, zgolj za časovno zamejeno vzgojo svobodnih dečkov v homoseksualnem razmerju do svobodnih odraslih moških.
- 2 Beseda nima enotnega pomena. Običajno se rabi kot oznaka za vzgojo v grškem polisu, in to kot oznaka za proces oblikovanja telesa in duha ali pa za rezultat tega procesa, za označitev stanja popolnega razvoja duha in razcveta vseh tistih vrlin, ki odlikujejo človeka v smislu grškega ideala. V prvem primeru gre za vzgojo, v drugem pa bolj za *kulturo*, za tisto torej, kar je po helenističnem pojmovanju naredilo iz Grka Grka - veliko bolj kot krvno sorodstvo. V tem drugem pomenu sta Varro in Cicero prevedla paideio v latinščino s *humanitas*: kar naredi človeka (o problematičnosti izenačevanja: *paideia* = *humanitas* gl. v: R. E. Proctor, *Education's Great Amnesia*, IUP, Indiana 1988).
Za Platona je bila resnična *paideia* samo tista vzgoja, ki je dečka usmerjala k vrlini, to pa je v njem zbuvalo željo in težnjo, da postane popoln državljani, ki zna pravično vladati in se obenem tudi podrejati (vzgoja, ki je težila k pridobivanju praktičnih znanj, denarja ali telesne moči, pa po njegovem mnenju ne zasluži tega imena).
Pod vplivom razsvetljskega delovanja sofistov je postajala *paideia* vse bolj sinonim za umetniško in znanstveno izobrazbo, retorika pa kultura duha (Isokrates), sredstvo, ki omogoča prisvajanje splošne kulture (*paideia*) prek študija izbranih primerov iz literature, predvsem poezije (cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, Seuil, Pariz 1981, str. 152-154, 294; W. Jaeger, *Paideia* III, Blackwell, Oxford, 1944- 1946, str. 46-71).
- 3 H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, str. 61- 62.
- 4 Izobraževanje grških sužnjev ni bilo predmet sistematičnih raziskav. Znano je na primer, da so bili deležni telesne vzgoje v palestrah, da je Aristotel svetoval gospodarjem, naj izobrazijo tiste sužnje, ki bodo opravljali enako službo kot svobodni ljudje, in da omenja neko že obstoječo "gospodinjstvo" šolo za sužnje. Prav tako se v eni izmed Pherecratovih komedij pojavi učitelj sužnjev (ibid., str. 373).

- 5 P. Vidal-Naquet, *Črni lovec*, SH, ŠKUC-FF, Ljubljana 1985, str. 217, 265-267.
- 6 Tako kot kasneje v plemiških družinah tudi moškimi služabnikom in manjši skrbi matere za otroke (S. Freud, "Three Essays on the Theory of Sexuality", v: *On Sexuality*, Penguin, London 1987, str. 153-154).
- 7 H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 215- 218.
- 8 Ibid.
- 9 Cf. E. B. Castle, *Ancient Education and Today*, PB, Harmondsworth, Middlesex 1967, str. 61-64.
- 10 Vendar lezbična vzgoja vseeno ni bila samo umetniška. Svoje mesto je imela v njej tudi telesna vzgoja, oblikovanje lepega telesa in uvajanje v večšino gracioznega in koketnega obnašanja.
- 11 H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 64- 67.
- 12 A. Sovré, "Uranizem pri starih Grkih", v: Platon, *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana 1960, str. 8.
- 13 Sovré poudarja, da je etimologija besede paiderastia zavajajoča, ker resda "izvira iz pais = deček in pa eran = hlepeti, koprneti, želeti, ljubiti", toda "Grki pod pojmom pais v tem smislu niso razumeli otroka, marveč fanta, ki je že prekoračil pubertetno dobo, ali kakor pravi Platon v *Simposiu*: 'Erasti ljubijo dečke, ne, ko so ti še otroci, ampak kadar začnejo dobivati razum: to pa je nekako blizu dobi, ko jim požene prva brada'" (A. Sovré, "Uranizem pri starih Grkih", str. 7). Foucault omenja Platonov spis Protagoras, kjer je brada kot znak moškosti navedena kot tisti prag, ki ga deček v vlogi eromena ne bi smel prestopiti, brivec, ki jo brije, pa bi moral "prerezati ljubezenske niti" (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Pariz 1984, str. 220). Safouan navaja, da je bil ljubljeni deček vedno predpubertetnik, katerega starost ni presegala dvanajst let (M. Safouan, *La sessualità femminile nella dottrina freudiana*, Garzanti, Milano 1980, str. 74). Marrou pa, da je bila njegova starost od petnajst do osemnajst let (H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 56).
- 14 Tu je nek paradoks, ki je presenetil že Foucaulta: kar je bilo v sferi seksualnih užitkov po navadi povezano s prepovedjo (na primer 'monopol', ki je izhajal iz statusa poročene ženske, ki ji je bil prepovedan sleherni spolni odnos izven zakona), skorajda ni bilo deležno niti filozofskih refleksij niti teoretskih preokupacij, o tistem, kar je bilo svobodno (na primer v določenih mejah ljubezen do dečkov), pa so antični moralisti izdelali številne koncepcije zmernosti, obvladovanja samega sebe, askeze itd. in oblikovali najbolj rigorozne doktrine (M. Foucault v intervjuju z F. Ewaldom, objavljenim pod naslovom "Le souci de la vérité" v *Magazine littéraire*, maj 1984, str. 19.).
- 15 Pomanjkljivost Foucaultove analize naj bi bila v tem, da je videl problematičnost odnosa med moškim in dečkom zgolj v pasivni vlogi dečka, ki nasprotuje njegovi poznejši poziciji gospodarja, ne pa tudi v možni zamenjavi vlog znotraj njunega razmerja (M. Poster, "Foucault and the Tyranny of Greece", v: D.C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986, str. 214.

- 16 "S to razliko, da je treba vpeljati razliko med drugim in Drugim, ki je onstran vseh empiričnih drugih, in da je treba relativirati ločnico med aktivnostjo in pasivnostjo, ki je nenavadno lahko prehodna - sadovski rabelj kot eden od prototipov perverzne pozicije je tako, denimo, po vsem videzu na polu aktivnosti, toda za njegovo pozicijo je bistvena prav funkcija 'izvrševalca dolžnosti' pred pogledom Drugega" (M. Dolar, "Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona", *Problemi* 1989/2-3, str. 88).
- 17 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 246.
- 18 M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Pariz 1984, str. 238.
- 19 Ibid., str. 245.
- 20 Ibid., str. 246.
- 21 Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, str. 58-60.
- 22 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Pariz 1984, str. 247.
- 23 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana 1988, str. 152.
- 24 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 264.
- 25 Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 355.
- 26 Cf. S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, DE, Ljubljana 1987, str. 127-128.
- 27 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 111-112.
- 28 Cf. M. Dolar, "Platon in psihoanaliza", v: *Beseda, dejanje, svoboda*, Problemi-DTP, Ljubljana 1990, str. 47-49.
- 29 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 232-233.
- 30 Foucault navaja štiri temeljne premike: prvič, od spraševanja po ljubezenskem obnašanju k spraševanju po biti ljubezni; drugič, od vprašanja dečkove časti k ljubezni do resnice; tretjič, od vprašanja asimetrije h konvergenci v ljubezni; in četrtič, od dečkove časti k modrosti učitelja (ibid., str. 259-268).
- 31 M. Dolar, "Platon in psihoanaliza", str. 47.
- 32 Cf. M. Dolar, "Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona", str. 89; isti: "Platon in psihoanaliza", str. 42-49.
- 33 Cf. G. Lapassade, R. Schérer, *L'corps interdit*, ESF, Pariz 1980, str. 22-23.
- 34 Nekatere podobnosti z opredeljenimi značilnostmi *passage à l'acte* (cf. J. A. Miller, "Jacques Lacan: opombe h konceptu passage à l'acte", v: *Beseda, dejanje, svoboda*, str. 57-59) napeljujejo na takšno domnevo. Sokratovo dejanje je *auto* (simbolna samo-kastracija), usmerjeno na *užitek*, vsebuje *prekoračitev koda* (običajev), *pred njim in po njem ni več isti* (postane učitelj).
- 35 Cf. M. Foucault, *Le souci de soi*, str. 219-274.
- 36 Quintilianus, *Institutionis oratoriae*, II, 2.
- 37 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 89-90.
- 38 Naslednji velik premik umešča Foucault v 17. in 18. stol, ko se je težišče teoretskega premišljanja preneslo z ženske na *telo*, kar se je kazalo v poudarjenem zanimanju za otroško seksualnost in odnose med seksualnim obnašanjem, normalnostjo in zdravjem.
- 39 V tem je nek zgodovinski paradoks, pravi Foucault, kajti razmišljanje o pederastiji se je v stari Grčiji razvilo prav v zvezi z vprašanjem čutnega uživanja, ob katerem so poudarjali načelo "popolne abstinence" in ideal vzdržnosti. Kasneje pa se je v Grčiji pojavila neka etika, ki je pederastijo

obsodila prav v imenu navedenega načela. Nujnost vzdržnosti od spolnih odnosov so vse manj razumeli kot način, da se neki obliki ljubezni pripiše najvišja duhovna vrednost, in vse bolj kot znak pomanjkljivosti, ker ne omogoča vzajemnosti uživanja. Zato je pederastijo nadomestila simetrična ljubezen, ki vključuje čutna uživanja kot izvor in jamstvo z ljubeznijo in prijateljstvom prežetega odnosa med zakoncema.

40 Cf. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str.147-149, 162.

41 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, str. 251-252.

DRUŽINA, KI UBIJA

”OŽENI SE, ČE HOČEŠ DOLGO ŽIVETI”

O ŽENSKAH, ZLORABAH IN STEREOTIPIH

Junakinje viktorijanske dobe so govorile le z očmi in centralnim živčnim sistemom, sodobne pa prostodušno klepetajo o svoji intimni osebni zgodovini.

Rosalind Coward

Izhodišče mojega razmišljanja je, da je današnji govor o družini, v kateri je polarizacija spolov še vedno izrazita in v kateri skrbijo ženske za emocionalno razpoloženje družinske skupnosti, obenem pa so objekt zlorab, v prvi vrsti govor o ženski. Ko se govori o družini, se govori in misli tudi na ljubezen, ki je v spolno specifičnih odnosih tudi spolno določena: LJUBEZEN JE DOLŽNOST ŽENSK.

Tej ”ženski varianti protestantske etike”, katere sinonimi so skrb, žrtvovanje, vdanost, potrpežljivost, odvisnost, pogosto stojijo nasproti različne oblike zlorab, ki se najbrutalneje manifestirajo v fizičnem, psihičnem in spolnem nasilju.

Če se je o fizičnem nasilju v družini spregovorilo najprej, pa se je o spolnih zlorabah žensk začelo govoriti nekako posredno, prek množice študij o spolnih zlorabah otrok, zlasti deklic, ki se najpogosteje daljše časovno obdobje vrstijo v družinah. Izmed pomembnih ugotovitev velja poudariti to, da spolne zlorabe otrok, med katere spadajo vse aktivne in pasivne, verbalne in neverbalne oblike napeljevanja otroka na erotično ali seksualno razmerje ter zadovoljevanja odraslega s telesom otroka, niso specifična oblika seksualnosti odraslega, temveč način dominacije nad šibkejšim, nemočnim telesom in obenem emocionalno odvisnim otrokom. Spolna zloraba otrok (zahodnoevropske in ameriške raziskave kažejo, da je spolno zlorabljen vsak četrti otrok, med njimi so v 80 % objekt zlorabe deklice; R. Steinhage, 1989; F. Rush, 1988) je torej nasilje, ki prevzame formo seksualnosti.

Ko so omenjene študije opozorile, da so povzročitelji najpogosteje najozži družinski člani, se je krivda brž začela iskati pri materi, ki je bila obtožena, da je skrivala vedenje o tem, kaj se v družini dogaja.

Takšno relativiziranje krivde je prineslo tudi nekaj dobrega, saj je ostri pogled na matere zlorabljenih otrok pokazal, da gre za ženske, ki so bile pogosto v otroštvu tudi same objekt zlorab in psihičnega nasilja ter da jih sedanja instrumentalizacija družinskih odnosov ponovno postavlja v razmerje odvisnosti in jim nemalokrat onemogoča avtonomno odločanje o lastnem telesu. Občutki krivde in sramu, ki so toliko bolj prisotni, kolikor pogosteje se družina upodablja kot idilično zavetje, kjer vladata ljubezen in harmonija, pa te matere hromijo, da bi se uprle nasilju in instrumentalizaciji svojega telesa in sebe v celoti.

Da je za žensko prevzem družinskih funkcij, na katere se pripravljala v času svoje socializacije, pogosto vstop na pot ne le fizične, ampak še zlasti psihične preobremenjenosti, dokazujejo t.i. "ženske bolezni in simptomi", kot so depresija, migrena, nespečnost, bolečine v križu, nemir in razdražljivost, (nevro)vegetativna distonija ipd. V zadnjih letih, ko je fenomen "bolezen-ženska" vse aktualnejši, je v študijah zahodnoevropskih držav in ZDA najti tri pomembne skupne značilnosti, ki veljajo za vse starostne skupine žensk (B. Jansen, 1988; T. Bernandez, 1985; I. Vogt, 1985): 1. Večina bolezni prizadene ženske dva do trikrat bolj pogosto kot moške in mnogo pogosteje ženske same sebe označujejo kot kronično bolne. 2. Ženske so v povprečju 1,5-krat pogosteje diagnosticirane kot psihično bolne kakor moški (tu se ne bom spuščala v problematizacijo samega koncepta duševnega zdravja, ki, kot je pokazal J.K. Brovermann (1970), ustreza stereotipni podobi psihično zdravega odraslega moškega. Če je v stacionarni psihiatriji razmerje med moškimi in ženskami še enako, pa je v ambulantni psihoterapevtski obravnavi trikrat več žensk kakor moških. 3. Ženske so tri do petkrat pogosteje kot moški odvisne od psihofarmakoloških sredstev. Irmgart Vogt (1985) poroča, da je v ZDA v starostni skupini od 18 do 29 let na en recept za moškega predpisanih šest receptov za ženske (str. 9). Konsum psihofarmakoloških sredstev, ki jih najpogosteje predpisujejo splošni zdravniki, je za ženske očitno vsakdanje sredstvo v okviru njihovih strategij za življenjsko preživetje.

Ženske torej pogosteje obiskujejo zdravnike, dobivajo več receptov in jemljejo več medikamentov za bolezni in simptomatiko, ki se jo v medicini označuje kot "tipične ženske bolezni" ali "ženski sindrom", kar pa je le ekstremna oblika kulture molčanja. Fenomen ženskih bolezni in še zlasti visoka zloraba tablet sta povezani s statusom, ki ga ima ženska v družbi, z njeno spolno specifično socializacijo in z uveljavljenim prepričanjem o idealni družini, ki se naloži ženski kot samonalogo, ne da bi jo ta mogla uresničiti. Idealna družina in idealna ženska sta družbeni utopiji, ki služita utrjevanju neenakega razmerja med spoloma in sta obenem mehanizma družbene kontrole.

Slavospev družini in prikriti apeli ženskam, da so odgovorne za njen razpad, je najučinkovitejša preventiva družbe, ki skrbi za zdravje svojih državljanov. Na to že leta 1926 v ljubljanskem Narodnem dnevniku opozarja članek z naslovom: "Oženi se, če hočeš dolgo živeti". Anonimni avtor poroča o mednarodnih raziskavah, ki dokazujejo, da je smrtnost pri neporočenih moških več kot dvakrat višja kakor pri poročenih. Sam zapiše: "Če pomiluje svet že leta in leta neporočene ženske, je to popolnoma odveč. De facto se prilagodi neporočena ženska mnogo lažje in hitreje samskemu življenju kot moški. Po mojem mnenju je odstotek umrljivosti pri neporočeni ženski, ki je prekoračila 45. leto starosti, nižji kot pri poročeni ženski iste starosti."

Vzroka, ki ju navaja za primere moške umrljivosti, sta presenetljivo podobna vzrokom, na katere danes opozarjajo študije, ki se ukvarjajo z vzroki duševnih zlomov poročenih žensk. Za pisca sta vzrok za to, da neporočeni moški hitreje umrejo kot poročeni, "prehrana" in "zopernosti življenja", torej natančno to, kar danes imenujemo gospodinjski sindrom, odgovornost žensk za tisto, kar pesti in teži življenje družinskih članov, in njihova skrb za čustveni del družinskega sistema. Zato še malo ne presenečajo podatki DGSP (Deutsche Gesellschaft für soziale Psychiatrie, 1990), da je danes hospitaliziranih največ poročenih žensk in neporočenih moških. Poroka in družina sta torej za moške v večji meri varovalni psihični okvir, rizičnost psihičnega trpljenja pa je največja prav pri poročenih ženskah.

Če vsak mit deluje na ravni simbolnega in je hkrati pripovedovanje nekih realnih dogodkov in družbenih razmerij, je tudi mit o plemeniti slovenski materi, ki ni nikoli skrbela le za "duševno zdravje" družine, ampak tudi za to, da je bila družina ekonomsko preskrbljena (od dekel in dninark, prek žena, katerih možje so odšli v tujino in se nemalokrat niso nikoli vrnili, pa do delavk v tovarnah ter socialistično polno zaposlenih žensk), le pripovedovanje neke vsakdanjosti realnega življenja, ki s pomočjo mitskega govora prikrije vso slovensko mizoginijo, s katero konča tudi pisec omenjenega članka: "Pa tudi pri vdovcih je opazati porast umrljivosti. Vzrok bo pač ta, da je izgubilo zanje življenje s smrtjo neprestano nervozne žene, ki je sitnarila okrog njih, vsak čar".

Meščanski koncept ženske ljubezni v zakonu in družini, ki ga je vse 19. stoletje podpirala ideologija ženskega karakterja, je izrazito sredstvo discipliniranja tistih, ki so se morale zaradi posvetitve svoji nalogi najpogosteje odpovedati same sebi.

Sociološke analize fenomena poroke, ki vse bolj opozarjajo na izgubo identitete žensk, ki se odpovedo svojemu priimku, se zde danes zastarele in feministično prenapete. Takšne kritike pozabljajo na simbolni, družbeno zaželeni učinek, ki ga vsebuje prevzem moškega priimka v patriarhalnih družbah (da svoboda izbire priimka ob poroki v deželah zahodnih demokracij ni pravilo, dokazuje primer ZRN, kjer se pravkar uvaja zakon, ki bo ženskam prvič dal pravico, da po poroki ohranijo svoj priimek). Še krepkeje pa je družbena amnezija na delu ob vprašanju družinske reprodukcije, kjer v liberalnih, formalno spolno enakopravnih in demokratičnih družbah nevprašljivo živi princip patriliberalnosti kot naravni zakon. V instituciji patriarhata je bila hči predstavljena iz materine hiše v hišo moža, nositi je morala njegovo ime in rojevati potomce v njegovi genealogiji. Slednje se je skoraj brez izjem ohranilo do danes.

Gre torej za redukcijo dveh genealogij, matrilinarnih in patrilinarnih, na eno samo, ki ima svoje korenine v ginekokratski tradiciji. Takšna redukcija ne omogoča, da bi se razlike med spoloma zares ugledale, saj ostajata spola ujeta v binarno logiko patriarhata: moški - naslednik očeta in družinskega zakona / ženska - posredovalka naravnega v skrbi in dolžnosti reprodukcije. Antigona je, kot poudarja Luce Irigaray (1988), s tem ko je spoštovala religiozni zakon pokopavanja mrtvih, sledila tudi materini genealogiji. In v tem "spiritualnem smislu ima tudi zveza med materjo in hčerjo religiozni značaj" (str. 269). Antigona je ostala zavezana "materini krvi", hkrati pa se je prekršila proti patriarhalnemu zakonu totalne lojalnosti in moških vojn, ki ji je prepovedal spoštovanje izvorne krvne vezi materine genealogije in jo zato tudi kaznoval.

Če so bolezni žensk pasivni upor proti zlorabam in pogosto nosijo emancipacijski naboj, so hkrati tudi identifikacija s spolno določeno vlogo. Kajti bolna ženska je nekaj normalnega, družbeno sprejemljivega, nekaj, kar je povezano z miti o ženskem telesu in s koncepti šibke ženske notranjosti. Prav gotovo ni naključje, da se je ideologija ženskih bolezni začela razvijati prav v času nastanka meščanske družine. Nove- mu konceptu moške in ženske narave sta tako pritegnili tudi medicina in še zlasti njena veja psihiatrija, ki sta v začetku 19. stoletja z medicalizacijo družine in ženske začeli utrjevati svojo družbeno moč.

Nasilje v družini, katerega objekt so najpogosteje ženske in otroci, povzročitelji pa moški, manifestira strukturno neenakost razmerij med spoloma, ki ni vpleteno le v institucijo družine, temveč v vse srži družbenih struktur.

Ko se je v 70. letih po vseh zahodnoevropskih državah začelo govoriti o nasilju nad ženskami, je bilo pomembno, da se je status tiste, ki je spolno zlorabljena ali fizično in psihično maltretirana, legitimiral kot STATUS ŽRTVE. Biti žrtev je bila edina možnost, da je bila ženska sploh obravnavana kot prizadeta, kot tista, ki potrebuje pomoč, pozornost in absolutno podporo. Čeprav je v pravni praksi viktimizacija žensk edini način pravne pomoči, pa služi sintagma ženske kot žrtve zastiranjju problema, saj kot žrtev danes ni definirana le ženska, ki je objekt zlorabe, temveč pogosto ŽENSKA NASPLOH. Definicija ženske kot žrtve pogosto pozablja na tistega, ki nasilje izvaja, in kot pravi Christina Thuermer-Rohr (1987), "zabrisuje neenako izhodiščno situacijo spolov v moški družbi in pasivizira oba spola v njunem pogledu na samega sebe".

Beseda žrtev izvirno pomeni nekoga, ki stoji v nevarnem risu smrti, prisilno ali prostovoljno, tistega ali tisto, ki je pripravljen-a dati življenje za neke ideje ali cilje, za določeno prepričanje ali verovanje. Biti žrtev je imelo vedno določen pomen za žrtvujočega se ali žrtvujočo se, takšen položaj je vzbujal grozo in občudovanje hkrati, mamil je in odbijal. Žrtev se torej z lastnim življenjem za nekaj daruje, nekaj plačuje, nekomu/nečemu služi. V tem smislu je pojem ženske kot žrtve ohranil delec prvotnega pomena, saj je žensko telo v trenutku spolnega nasilja dar, ki služi nekomu drugemu - moškemu. Ženska kot žrtev nasilja in moški kot povzročitelj tega nasilja pa v družbi služita dvojemu: razvrednotenju ženske in povzdigovanju moškega. Sintagma ženska-žrtev govori torej o vsem tistem, kar je vsebovano v stereotipnem idealu ženskosti: o žrtvovanju, pasivnosti, nemoči.

Nasproti tej definiciji se vse bolj uveljavlja koncept zlorabljene ženske kot tiste, ki je PREŽIVELA. Ženska kot objekt spolnega, fizičnega ali psihičnega nasilja mora namreč ves čas delovati tako, da utрпи kar najmanjše možne poškodbe in kar najmanjše možno trpljenje. Tista, ki se bori za preživetje, postavlja svoje reakcije v popolno odvisnost od povzročiteljevih, na nove taktike njegovega obnašanja mora odgovoriti v hipu, vedno s ciljem, da svoje lastne škode ne bi poglobila. Pri tem se kaže kot aktivni subjekt ali pa kot pasivni objekt. V poskusu, da bi reživela, pogosto izbere pasivnost kot najboljšo pot za preživetje. Cilj, ki mu ženska v situaciji nasilja sledi, je torej enoznačen - gre ji za to, da NE BI BILA ŽRTEV moškega.

Mnogo raziskav je pokazalo, da ženske v situacijah družinskega nasilja usmerjajo ogromno energije, moči in emocionalne pripravljenosti v to, da bi odnos postal znosnejši (izrazita je študija Roswite Burgard, 1985, ki nasprotuje konceptu **learned helplessness**, teoriji o

"naučeni nemoči" žensk). Večina poleg sramu in občutkov krivde, ker se nasilje dogaja prav njim, razvije izrazito optimistično prepričanje, da bo nasilja konec, če bodo same "boljše", pozornejše, bolj razumevajoče. V večini primerov nasilja in zlorab ženske v družini niso nemočne žrtve, temveč so, nasprotno, angažirane in verjamejo, da bosta njihova moč in njihovo drugačno vedenje v družino spet vnesla harmonijo. Tudi slovenske statistike dokazujejo, da prav ženske naredijo ogromno korakov v različne institucije in k njim, iščejo pomoči in nasvet, vse v dejavnem prepričanju, da bodo rešile situacije fizičnega, spolnega in psihičnega nasilja, in še več, da bodo rešile tudi partnerski odnos.

Čeprav nas spolno specifična socializacija in celotni družbeni govor prepričujeta, da so ženske nemočne žrtve, že sam pogled v družino dokazuje, da je od njih odvisna večina ljudi (otroci, ostareli, mnogi moški, ki jih ženske emocionalno stabilizirajo, občudujejo ipd.). Tudi zato je ta koncept nezadosten in neutemeljen, saj izloča vse oblike "dejavnega preživetja", ki ga ženske izvajajo. Hkrati pa takšen govor vpliva na podobo ženske o sami sebi, utrjuje klasično predstavo o nemočni, ubogi in zlomljeni ženski in povzroča, da se ženske s to družbeno uveljavljeno predstavo identificirajo.

Poleg najpogostejših stereotipnih predstav, ki skušajo nasilje v družini pripisati "patologiji obrobnežev", sadomazohističnim odnosom in ženskemu izzivanju, je pogosto tudi prepričanje, da v družini vladajo prav te nemočne in šibke ženske. Sklicevanje na to je povezano s podobo, ki se je do vrhunca razvila proti koncu 19. stoletja, ko je poleg nežne, skromne in potrpežljive ženske narave postajala vse izrazitejša tista plat ženske, katere moč se je kazala v zvitosti, preračunljivosti in v uporabi najrazličnejših sredstev za doseg svojega cilja. Najslavnejše so bile lažnive histeričarke, ki so se po prepričanjih zdravnikov z uprizarjanjem histeričnih napadov in drugih simptomov ženskih bolezni fin de siècle izogibale družinskim obveznostim. Moč prefriganih histeričark je bila v tem, da so se s prevzemom bolczenske vloge izognile tistim opravičilo, ki jih je opravljala vsaka vestna in poštena mati in zakonska žena, ki se ni vdajala brezdjelju in uživanju. Sklep teh prepričanj je bil, da imajo ženske vedno v rokah prefinjena sredstva, s katerimi uresničujejo svojo moč in s pomočjo katerih se hkrati kažejo kot žrtve. Množični pojav histeričark je bil tako način discipliniranja tistih žensk, ki so se upirale procesu domestifikacije 19. stoletja in pritiskom populacijske ideologije prvih desetletij 20. stoletja.

Na drugi strani tega kulturološkega pogleda pa je neizbežno dejstvo, da imajo ženske v družini dejansko moč, saj je skrb za druge vedno povezana tudi z močjo. Vendar je le-ta strukturno drugačna od moči, ki jo imajo v družbi moški. Pogosto je njihova moč v družini neprosto-voljna in zaradi odsotnosti moškega nujna in še pogosteje omejena z ekonomsko odvisnostjo. Moč žensk v družini ustreza družbenim potrebam, saj se najpogosteje manifestira kot skrb za druge in je ženskam dovoljena prav zato, ker ustreza klasični spolno specifični delitvi vlog. Ženskam se za moč v družini praviloma ni potrebno boriti (še zlasti ne takrat, ko gre za vprašanje otrok) in za večino je ta moč edina, ki jo v svojem življenju imajo. Družina ostaja neprestična sfera delovanja, delo v njej pa je nevredno in v razmerju do dela v sferi javnega, za katerega se samo po sebi razume, da je v oblasti moškega deprivilegirano in brez moči. Delovna sfera družine ima v razmerju do ostalih socialnih in poklicno-delovnih področij najslabši družbeni status. Analogno gesti dualne ekonomije, ki je večino žensk (nikoli pa ne vse) potisnila v vlogo konsumentk in jim skupaj z realnim odvzemom vse družbene moči ponudila moč v sferi družinskih gospodinjstev, je tudi sklicevanje na prikrito oblast, ki naj bi jo imele ženske v družini. Eklatanten primer takšnega prepričanja je članek "Žene in naše gospodarstvo", ki je leta 1929 izšel v ženski založbi Belo-Modra knjižnica v Ljubljani. Anonimna avtorica (verjetno urednica založbe) v povzdignjenem tonu piše: "Moč, neko vrsto realne politične moči, ki jo ima v rokah žena, izkorišča vsak dan, ne da bi se tega zavedla, in to je njena nakupovalna sila.(...) Ali se zavedate, žene naše, kakšno važno gospodarsko delo opravljate, ko vršite vsakdanje nakupe, bodisi na živilskem trgu in v prodajalni? Važnost vašega nakupovalnega opravka se začne že pri nakupu skromnega šopka peteršilja, pri kilogramu krompirja. Če znate natančno razločiti dobro blago od slabega, sveže od pokvarjenega, silite s tem prodajalca in posredno proizvajalca, da postavi na trg samo dobro blago, samo nepokvarjena živila."

Moč žensk v družini je torej družbeno zaželena moč, ki prikrije to, kar dokazuje realnost nasilja - da ima tako v družini kot v družbi oblast moški.

Tako ostaja družina področje, kjer se napaja ideologija dveh moral, moške in ženske. Če je za moško moralo značilna pravičnost, je za žensko skrb za druge, obremenjena z elementi samoidealizacije. Tudi skrb za ohranitev družine je, izhajajoč iz koncepta dveh moral, naslovljena na ženske. One so torej tiste, ki se jim zaupa, da bodo to nalogo opravile. Tako se poleg množice drugih protislovij znajde ženska tudi v nasprotju med družbenim in lastnim idealiziranjem na eni strani ter izkušnjami zlorab in nasilja na drugi. Verige, ki odpirajo

izhod iz takšnih protislovij in nasilja, so sestavljene iz brezštevilnih členov spolnih stereotipov, ideoloških predstav o tem, kaj je moško in kaj žensko, razklenitev le-teh pa ne daje možnosti le spoloma, moškosti in ženskosti, temveč tudi družini.

Literatura:

- Droege-Modelmog, Ilse in Mergner, Gottfried (ur.), **Orte der Gewalt**, Opladen 1987
- Broverman, J.K. et. al., **Sex Role Stereotypes and Clinical Judgements of Mental Health**, Journal of Consulting and Clinical Psychology 34, 1970
- Vogt, Irmgard, **Fuer alle Leiden gibt es eine Pille**, Opladen 1985
- Irigaray, Luce, **Am Anfang war der Frauenraub**, Dietmar Kaper in Christoph Wulf (ur.), **Das Schicksal der Liebe**, Berlin 1988
- Burgard, Roswitha, **Misshandelte Frauen: Verstrickung und Befreiung**, Weinheim/Basel 1985
- Thuermer-Rohr, Christina, **Frauen in Gewaltverhaeltnisse**, Koeln 1987
- Steinhage, Rosemarie, **Sexuelle Missbrauch an Maedchen**, Hamburg 1989
- Rush, Florence, **Das bestgehuete Geheimnis**, Berlin 1988
- Bernardez, Teresa, **Prevalent Disorders of Women: Attempts Toward a Different Understanding and Treatment**, v: Carol Mowbray, Susan Lanir, Marilyn Hulce, **Women and Mental Health**, New York 1985
- Jansen, Birgit, **Geschlechterverhaeltnisse. Krankheit und Gesundheit**, Kassel 1988

KULPABILIZACIJA IN AVTONOMIJA

V vabilu na kolokvij "Status družine v političnem prostoru" je bilo zapisano, da se ideološki govor o družini pri nas vedno bolj naslavlja na žensko ter jo potiska v okvire njene družinske vloge. V svojem diskusijskem prispevku želim opozoriti na večplastnost tega okvira oziroma na tisto družinsko vlogo ženske, ki se prekriva z njeno najpogostejšo poklicno dejavnostjo, z **vzgojo**. Ideološki govor o družini res govori vedno o ženski, pri tem pa ne smemo pozabiti, da se v tem preseku ženska znajde tudi ob vsakem govoru o šoli.

I.

Šola kot sistem javnega izobraževanja je stara dobrih sto let. Prav toliko je stara **feminizacija** učiteljskega poklica: podatki za Anglijo in Združene države Amerike, drugje pa ni bilo bistveno drugače, kažejo, da je od 70. let prejšnjega stoletja, ko je bilo učiteljic malo manj od učiteljev, v 30. letih tega stoletja njihovo število za štirikrat preseglo število učiteljev.¹ Že leta 1814 je bil na Bavarskem ustanovljen inštitut za usposabljanje učiteljic, in celo v Angliji, kjer so na Cambridgeu dovolili prvi ženski diplomirati šele 1921, sta prva ženska kolegija nastala že sedemdeset let prej. Na Slovenskem je Državni osnovnošolski zakon leta 1869 uvedel obvezno osnovno šolanje in zaradi naraščajočega pomanjkanja učiteljev dopuščal, da učiteljice poučujejo tudi dečke v nižjih razredih osnovnih šol. Poleg tega je izenačil izobrazbo učiteljev in učiteljic, kar je imelo pomembne posledice: ustanovljena so bila učiteljišča, prvo javno drugostopenjsko šolanje, ki je bilo dosegljivo tudi dekletom, saj so se pred tem morala za učiteljice usposabljati privatno in potem opraviti državni izpit. Vpis na učiteljišča je bil velik, ne le, ker je bilo to edino relativno dosegljivo poklicno izobraževanje, ampak tudi zato, ker je ostajalo poučevanje edini intelektualni poklic, ki je bil dekletom dostopen in jim je zagotavljal minimalno ekonomsko neodvisnost.²

Lahko rečemo, da so se v drugi polovici 19. stoletja izobrazbene in zaposlitvene možnosti žensk izredno povečale. Njihov vstop v šolsko

polje je povezan s preobrazbo liberalnih držav v intervencionistične države, povezan je z reformami, ki so omogočile razmah državnega poseganja na vedno širša področja družbenega in intimnega življenja. Zato je razumljivo, da je zgodovinsko izoblikovanje družbene in spolne delitve dela, znanja in moči, v primeru feminizacije učiteljskega poklica, potekalo vzporedno s sholarizacijo družine. Ali povedano drugače: **sholarizacija družine in familizacija šole** sta dela istega procesa še danes. Poglejmo si njune izvore, da bi lažje razumeli ideološke implikacije govora o ženski in šoli, ki smo mu priča v zadnjem času.³

Procesu stapljanja družine in šole ter njunih vzgojnih funkcij lahko sledimo od začetka 19. stoletja, ko so se potrebe po izobraževanju množic izoblikovale predvsem iz družbenih problemov reda, morale in urbanizacije. Poudarjanje ekonomskih dejavnikov za razvoj javnega šolstva in spregled dejstva, da v 19. stoletju ni bilo mogoče govoriti o kakšnem usposabljanju ali izobraževanju za delo v današnjem pomenu, ker so otroci pač že cele dneve delali, sta značilna elementa mnogih zgodovin šolstva in zamegljujeta dejstvo, da je bilo javnemu izobraževanju ob nastanku pripisano reševanje navedenih problemov - seveda tudi tistih, ki jih je povzročila industrializacija. Tako je bila šola kot javna institucija zadolžena za **korekcijo** revnih domov, slabih staršev, delikventnih vrstnikov in nenadzorovanih mestnih četrti. Interpretacija retorike šolskih reformatorjev je sicer dokaj zapletena in navedeni vidik je le delček kalejdoskopa, ki prikazuje različne elemente in izvire množične šole. Morda bi bilo še najbolj ustrezno reči, da je bil osnovni motiv njenega nastanka potreba po družbeni stabilnosti.⁴

Naloge javnega izobraževanja so se oblikovale v dolgih razpravah med dvema skrajnostima: vero v moč izobrazbe in razuma na eni strani ter prepričanjem, da najširšim slojem prebivalstva oboje lahko le škodi na drugi. Sicer pa temeljne dileme načelnih razprav o javnem šolstvu 19. stoletja najboljše povzema iskanje odgovora na vprašanje, ali je bolj nevarna nevedna ali izobrazena sodruga. Glede deklarativnih nalog javnega izobraževanja je končno prevladal uradni register, ki je poleg korekcijske na prvem mestu, vključeval predvsem **prevencijsko** funkcijo šole. Torej, šlo je za humaniziranje podivjanih delavcev in zmanjševanje kriminala, če rečem na kratko, preko dveh korakov. Prvi je objektivno racionalističen in zadeva ekonomsko maksimo, da je preprečevati ceneje kot kaznovati; drugi pa zadeva vsebino šolskega dela, ki mora biti vzgojni, moralni poduk. Preko otrok vplivati na starše in s pomočjo staršev vzgojiti otroke, to je bil namen šolskih reformatorjev.

Očitno je, da je uvedba **obveznega** osnovnega izobraževanja že s svojo zastavitvijo grobo posegla v družinsko življenje, predvsem najširših plasti prebivalstva, ki nas v tem sestavku tudi najbolj zanimajo. Najprej v finančne razmere, saj so bili to časi intenzivnega dela otrok, ki je bilo prepovedano šele na prelomu stoletja. Če so starši poslali otroka v šolo, so morali poiskati nadomestilo za njegov zaslužek, ki je velikokrat predstavljal nezanimljiv delež družinskega proračuna ter plačati, vsaj na začetku, še šolnino. Poleg tega je šolska zakonodaja posegla v vzorce družinskega obnašanja, v same odnose med otroki in starši. V njihovem središču je bilo vprašanje avtoritete in njene premestitve najmanj toliko kolikor je zakon ukinil prostovoljno odločitev staršev o izobraževanju otrok. In kar je bilo še huje, vrata njihovih domov je odprl inšpektorjem in nadzornikom, ki so jih lahko podučevali in kaznovali kot nedoletno otročad.⁵

II.

Šolska politika je postala **socialna politika**. In kot taka je svoje človekoljubne cilje seveda zastavljala brez ustreznih materialnih sredstev. To nam lepo osvetljujejo zgodbe o tem, kakšne so bile državne šole: v glavnem prenapolnjene in temačne, slabo prezračevane, brez vode, ogrevanja in hrane; a obvezne in na začetku v glavnem nikjer brezplačne. Jasno, da so v njih ženske dobivale vedno več delovnih mest. Poklic učiteljice je z uvedbo obveznega osnovnega izobraževanja namreč pridobil vse atribute, ki so v zgodovini vedno pripadali **ženskemu delu**: postal je neugleden, naporen, slabo plačan posel, za katerega ni bilo potrebne kaj prida izobrazbe ali usposobljenosti, pač pa veliko ponižnosti, ubogljivosti in hvaležnosti.⁶ Ne bom se spuščala v razlago pozitivnih vidikov funkcije javnega izobraževanja in položaja učiteljic, jasno pa je, da nobena šola ne more mimo tega, da ne bi česa naučila, in da slabo plačano delo še vedno omogoča več samostojnosti kot brezposelnost.

Na tem mestu je poleg objektivnih, torej racionalističnih določil treba omeniti še **ideološko** podlago novih zaposlitvenih in izobrazbenih možnosti žensk. Učiteljske kariere so bile interpretirane kot izraz ženskosti in razširitev gospodinjskosti - torej kot ženska 'naravna' vloga, izvajana v drugem okolju zaradi pomembnega družbenega cilja. Primernost učiteljskega poklica za ženske ni bila utemeljena le kot 'odlična predpriprava na materinstvo', pač pa je bila vloga učiteljice definirana tudi kot 'družbeno materinstvo'.

(Najbolj znamenita definicija šole, ki naj bi bila **nadomestek** za dober dom, velja tako danes, kot je veljala pred sto leti. Sooča nas s paradoksnou vlogo ženske; kot nosilki vzgoje v družini, ji po "naravni" poti pripada nosilstvo vzgoje v šoli.⁸) A prav zato, ker prva naloga spodleti, je druga sploh potrebna - tisto, česar je nemogoče doseči v družini, naj bi bilo možno v šoli.⁹) V vaseh, kjer nimajo šol, se človeška bitja od živali razlikujejo samo po obliki",⁹ je že leta 1760 zapisal janzenist Crevier in v začetku 19. stoletja je med šolskimi reformatorji dokončno prevladalo prepričanje, ne samo o pomembnosti najzgodnejše socializacije, ampak tudi o šoli kot edinem ustreznem nadomestku, še več, edinem korektorju neustrezne družinske vzgoje.

(Pričakovanja so se v stoletju izvajanja tako zamišljene vzgoje ljudstva popolnoma izjalovila in razočaranju nad šolo in družino je vse do danes sledila - **kulpabilizacija** ženske, vzgojiteljice in učiteljice. Seveda ne neposredno. Spomniti se moramo zgolj nekaterih posređovanj v novejših interpretacijah tako imenovane krize družine, ki se ji neizogibno pridružuje tako imenovana kriza izobraževanja. Ta 'kriznost' predstavlja ideološko utemeljitev vedno novih podržavljanj intimnih funkcij, nenazadnje predvsem družinskih.

Zato menim, da bi bilo potrebno tako v aktualne razprave o šoli kot v razprave o družini vnesti nekatere razločke in na njih vztrajati. Temeljno **ločnico** moramo potegniti najprej med privatnim in javnim. Šola je javna institucija, pouk pa družben proces. Na drugi strani je družina privatna stvar, tako kot je privatna stvar vrsta veroizpovedi. Država je v tem preprostem modelu garant enakosti in svobode enega in drugega. Iz te temeljne ločnice lahko izpeljemo nekatere pomembne ugotovitve: najprej to, da ne pristajamo na samoumevnost enačenja šole in družine ter njihovih vzgojnih procesov.

(Če je šola javna institucija, to pomeni, da morajo biti njeni cilji in potrebe, ki jim služi, družbeno verificirani. Verifikacija pa po mojem mnenju lahko temelji le na **netotalitarnem značaju šole**: torej prvič, na izključitvi ciljev, ki so totalitarni v vzgojnem smislu - torej v smislu celovitega oblikovanja otroka v katerikoli smeri - naj gre za vsestransko razvito osebnost, dobrega človeka, humanistični svetovni nazor ali pa krščansko tradicijo; in drugič, na izključitvi družine kot nujnega podaljška ali nastavka šole, torej na ukinitvi njune harmonične povezanosti kot pogoja za uspeh pedagoškega procesa.)

(Šele v tem okviru je tudi funkcija učitelja lahko netotalitarna, torej parcialno vezana na določeno opravilo s parcialnim angažmajem - učiteljica je šele takrat lahko mati in vernica ali ateistka na eni strani in uslužbenka na drugi.) Status uslužbenke v javni instituciji - šoli, bi

omogočil minimum **avtonomije**, ki je zdaj učiteljski poklic nima. Poleg tega pa bi preprečeval popolno prevlado ideologije krivde, ki se iz družine prosto prenaša na šolo in obratno - pri tem, da preči glavno nosilko vzgojnega poslanstva na obeh koncih nemogoče proizvodnje dobrih ljudi in celovitih osebnosti. Na političnem polju pa kulpabilizacija seveda legitimira uzurpacijo pravic - in v tem konkretnem primeru lahko rečemo - tako javnih kot tudi privatnih pravic.

Opombe

- 1 M. Apple: *Teachers and Texts, A Political Economy of Class & Gender Relations in Education*, Routledge, New York and London, 1989, str. 60.
- 2 Zakon je tudi določal, da sme biti plača učiteljice samo 80% plače, ki jo prejema učitelj, z obrazložitvijo, da ji ni treba skrbeti za družino. In v kolikor se poroči, se prostovoljno odpoveduje tej službi. V. Schmidt: *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*, Delavska enotnost, Ljubljana, 1988, str. 218.
- 3 Za ilustracijo naj omenim pismo Zavoda za šolstvo, naslovljeno "učiteljem in staršem" ob koncu šolskega leta (Delo, 12. junija 1990). V njem se Zavod ne samo spreneveda okrog šolskih zadev (preobremenjenost, negotovost ob vpisu v srednje šole, sprejemni izpiti...in zato "panika" v razredih), za katere je sam odgovoren, ampak povsem izenači šolo in dom. Neprijetno je, ko državna institucija vtika nos v družinske spalnice in zahteva od učiteljev razumevanje. Še bolj neprijetno je, če vemo, da skrb Zavoda za intimnost kaže popolno nesposobnost urejati javno izobraževanje in da lahko njegov trik uspe samo zaradi ideološkega izenačevanja šole in družine. Ni potrebno posebej poudarjati, da so kot naslovniki pisma interpelirane ženske in da se v istem času izoblikovan vladni šolski program zoži na dve točki: odločno zmanjševanje izdatkov za izobraževanje in verouk.
- 4 Gl. C.F. Kaestle: *Elite Attitudes toward Mass Schooling*, v L. Stone (ured.): *Schooling and Society, Studies in the History of Education*, The John Hopkins University Press, 1976, str. 177-190.
- 5 Kot kažejo zgodovinske študije, starši niso imeli v glavnem nič proti šoli in njeni izobraževalni funkciji. Nenazadnje so pred uvedbo obveznega javnega šolanja sami skrbeli za neformalno osnovno izobrazbo svojih otrok, seveda ne vsi in tudi izobrazba je bila dokaj borna. Sumnjičavi so postali predvsem ob poudarjanju vzgojne vloge šole, ki so jo razumeli kot izgubo dragocenega časa oziroma nekaj, kar šoli ne pritiče. V 19. stoletju tudi ni bila navada verjeti v promocijo skozi šolo ali celo v "enakost možnosti". V zameno za nadzor in prisilo torej oblasti niso dajale staršem nič. Gl. J.S. Hurt: *Elementary Schooling and the Working Classes 1860-1918*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.
- 6 Šolske oblasti v državi Massachusetts, ki je prva sprejela zakon o obveznem osnovnem šolanju 1852 leta, so imele o nameščanju šolskih upraviteljev tako mnenje: "Glede na to, da s tem položajem nista povezana ne čast in ne

- dobiček, ne vidimo razloga, da ga ne bi zasedla ženska." P. Stock: *Better than Rubies, A History of Women's Education*, Capricorn Books, G.P. Putnam's Sons, New York, 1986, str. 188.
- 7 Gl. M.J. Boxer, J.H. Quataert (ured.): *Connecting Spheres, Women in the Western World, 1500 to the Present*, Oxford University Press, 1987, str. 114-120.
- 8 Kot smo videli na primeru avstrijske šolske zakonodaje, so bile učiteljice k vzgoji pripuščene samo pogojno in po sili razmer. Dečke so lahko poučevale samo v najnižjih razredih, ko so bili še, recimo, brezspolno otroški, in še to samo zaradi pomanjkanja učiteljev. Vprašanje, kako vpliva "enospolna", torej "ženska" vzgoja na razvoj otrok, je vedno aktualno in se resno zastavlja tudi v naših krajih. Odgovori največkrat obžalujejo dejstvo, da se je učiteljski poklic feminiziral in navajajo seksistične argumente za bolj spolno mešane učiteljske kolektive.
- 9 M.J. Maynes: *Schooling in Western Europe, A Social History*, State University of New York Press, Albany, 1985, str. 41.

NASILJE NAD ŽENSKAMI KOT OBLIKA SOCIALNE KONTROLE

Najbolj nevarna institucija za ženske je zakon, najbolj nevaren prostor dom, najbolj nevarna oseba partner - tako pravijo tisti, ki preučujejo problem nasilja v družini in nad ženskami - več kot 90 % žrtev nasilja v družini so ženske in otroci. Tako pravi tudi dnevnik ljubljanskega SOS telefona za ženske in otroke - žrtve nasilja. Med nasilneži v našem dnevniku so predvsem bivši, sedanji in bodoči možje oz. izvenzakonski partnerji, ki jim po številčnosti sledijo najbližji sorodniki - očetje, bratje, sinovi.

Osnovna teza tega prispevka -povzemam jo po Jalni Hanmer* - je, da je nasilje v družini oz. partnerski zvezi temeljna oblika socialne kontrole nad ženskami.

Sociološke analize nasilja običajno zanemarjajo dejstvo, da je poleg nasilja, ki je usmerjeno od moških proti moškim, večina nasilja usmerjena od moških proti ženskam in da se nasilje žensk nad moškimi skorajda v vseh primerih zgodi kot reakcija na poprejšnje nasilje moškega nad žensko. Razlaga nasilja v družini oz. partnerski zvezi v tej točki šepajo - zatekajo se k individualiziranju problema ali k psihologiziranju. Norme in vrednote nasilja razumejo kot deviantne in kot prisotne predvsem v subkulturah, posameznih okoljih ali posameznih družinah. V boljši različici imajo nasilje za zelo razširjeno, družino pa opisujejo kot inštitucijo, ki daje temeljno vzgojo v normah, vrednotah in tehnikah nasilja. Še korak naprej gredo tisti, ki kombinirajo teorijo socializacije s teorijo frustracije, stresa in blokiranih ciljev kot osnovnih razlogov za nasilno vedenje; problem s takšnimi razlagami je, da se ukvarjajo s stresom, frustracijo in blokiranostjo na strani nasilneža, zanemarjajo pa možnost in dejansko prisotnost takih občutkov na strani žrtve.

Poleg teh teorij, ki se poskušajo resno spoprijeti s problemom nasilja, se seveda srečujemo predvsem in na vsakem koraku z dominantno ideologijo, ki ženski pripisuje, da si sama izbere podrejenost in odvisnost od moškega, kar včasih vključuje tudi pristajanje na partnerjevo nasilje. Nekoliko liberalnejša varianta te ideologije pravi, da so ženske prisiljene v tak izbor zaradi načina, kako so socializirane.

Vse te analize ali uveljavljena pojmovanja se izredno redko ukvarjajo z vmešanostjo države in njenih inštitucij v osebne odnose, češ da je država zanje irelevantna. Tako seveda govori jezik moči in nadvlade. Dejansko dejavnosti/nedejavnosti države podpirajo moč, ki jo imajo nasilneži, in jo jemljejo žrtvam. Javni interes, ki naj bi utemeljeval vmešavanja države, se opredeljuje različno; meja med javno in zasebno sfero se postavlja različno, vendar obstaja in v vsakem trenutku omogoča državnim inštitucijam predvsem to, da v sfero zasebnega po lastni strokovni presoji posežejo ali ne, in če posežejo, da posežejo na tak ali drugačen način, spet odvisno od strokovne presoje ljudi v teh inštitucijah.

Primer: ženska kliče policijo, ker mož razbija po stanovanju in/ali jo pretepa. Policija pride, partnerja sta se že pomirila, policija odide. Čez nekaj tednov ženska spet kliče policijo iz istega razloga. Policija tokrat pride ali ne pride. Pride, če je policist, ki je tisti trenutek dežuren, prepričan, da mora intervenirati na vsak klic na pomoč, ne pride, če dežurni misli, da primer že pozna in da je v tej družini že tako ali tako mir, ko policija prispe. Ženske, ki kličejo na naš telefon, vedo, kakšno moč ima policija, in vedo tudi, da je ne uporabi vselej. Vedo, da lahko nasilneža odpelje na streznitev, če je pijan, da ga lahko prijavi sodniku za prekrške, da ga konec koncev lahko vsaj opozori in "prestraši" (izraz, ki ga same uporabljajo). Policija, če pride, vse to ali kaj od tega naredi - ali pa ne. Dostikrat pa niti ne pride.

Drug primer: ženska je leta in leta prenašala moževo nasilje, ne da bi kjerkoli iskala pomoč. Po nekaj letih se - kar med ženskami, ki so žrtve nasilja, ni redko - znajde na psihiatriji. Sledi nekaj let zdravljenja z medikamenti, na katerega ženska pristaja zaradi moževega izsiljevanja, da bo sicer hkrati z razvezo zakona, ki jo je sama zahtevala, dosegel, da bodo osnovnošolski otroci dodeljeni njemu. Ko je zdravljenje z medikamenti zaključeno, razvezni postopek pa v teku, začne ženska opozarjati inštitucije, da mož spolno zlorablja hčerko. Ne verjame ji socialni delavec, ne verjamejo ji psihiatri, ne verjamejo ji strokovnjaki za psihične in vedenjske motnje otrok, ne verjamejo ji nenazadnje strokovnjaki za pomoč zlorabljenim otrokom; diagnoza je zanje namreč jasna - ženska je duševno bolna. Rešitev: žensko, ki se ji po mnenju nešteti strokovnjakov psihično zdravje spet poslabšuje, je treba poslati na zdravljenje, otroke pa sodišče dodeli očetu - in stvar je zaključena. Tiste inštitucije, ki imajo vsaj minimalno možnost, da posežejo v zasebnost in ugotovijo, kaj se v resnici dogaja, se ne zganejo. Razlagajo, da omenjena ženska ne izpolnjuje več osnovnih socialnih pričakovanj - ne dela več in ne prispeva k družinskemu proračunu, sicer skrbi za gospodinjstvo, toda očitno je, da se vse njeno

življenje vrta samo še okrog vprašanja, ali bo obdržala otroke pri sebi ali ne. Takšno vedenje je "socialno nesprejemljivo". Biti sposoben izpolnjevati osnovna socialna pričakovanja - to je ta jezik moči in nadvlade.

Problem nasilja je, kot bi lahko pokazala na obeh omenjenih in mnogih drugih primerih, za inštitucije vselej na strani žrtve. Raziskave, ki so jih opravili v svetu in so vključevale tudi razgovore z nasilneži, ugotavljajo, da tudi sami nasilneži problem nasilja vidijo kot problem svojih žrtev in nikakor ne kot svoj. V tem pogledu, kot kažejo izkušnje našega SOS telefona in drugih podobnih oblik pomoči po svetu, se socialni delavci, zdravniki, policija in sodstvo strinjajo z nasilnežem. S tem se problem individualizira, ideologija, ki podpira moško nasilje, pa utrjuje.

Razumevanje, da je namen nasilja moških nad ženskami nadzoro- vanje, razloži tako nasilje v javni kot v privatni sferi. Ko so antropologi v neki raziskavi spraševali Peruance, zakaj pretepajo svoje žene, so dobili zelo jasen odgovor: da jih imajo pod kontrolo. Primeri z našega telefona kažejo, da z enakim namenom in prav tako brez kakršnega- koli razloga pretepajo svoje žene moški v Sloveniji. Nasilje, ki ga doživljajo ženske v domu, družini, partnerski zvezi, jih drži v nenehnem strahu pred tem, da bi naredile kaj narobe, se pravi pred tem, da bi naredile kaj, kar partnerju ne ustreza. Kaj vse lahko partnerju ne ustreza, je na tem mestu nemogoče naštetih - sega od tega, kako se ženska obnaša v skupni družbi, prek tega, kakšne odnose ima s svojimi sorodniki, tja do tega, kako je zlikala srajce ali kako je solila juho...

O kakšnem nasilju govorim? O **psihičnem nasilju** - vpitju, zmerjanju, nenehnih prepirih, izsiljevanju, poniževanju, prepovedi gibanja (za- piranje v stanovanje ipd.), grožnjah s fizičnim nasiljem, neredko z ubojem, grožnjah s hladnim in strelnim orožjem, "nagajanju", kot temu pravijo same žrtve (izklapljanje elektrike in kurjave, zvonjenje ponoči na vratih, nenehni telefonski klici itd.), uničevanju osebnih predmetov in skupne lastnine (razbijanje pohištva, posode, vrat, poštnih nabiralnikov), odtujevanju osebne in skupne lastnine s prodajo, znašanju nad domačimi živalmi itd.; o **fizičnem nasilju** - klofutih, udarci s pestjo po glavi in telesu, lasanj, brcanju v trebuh in po celem telesu, butanju ob steno, ugašanju ogorkov po telesu, poškodbah, povzročenih z nožem, palico, sekiro, strelnim orožjem itd.; o **spolnem nasilju** - posilstvih, poskusih posilstva in drugem spolnem nasilju, predvsem o prisiljevanju k spolnemu občevanju po prepirih in fizičnih "obračunih". Kje se to nasilje dogaja? V vseh družbenih slojih, ne glede na starost, izobrazbo, poklic, materialni ali družbeni položaj.

Traja lahko leta in desetletja; poznamo primer, ko se je ženska po več kot tridesetih letih takega zakona odločila za razvezo. Rezultat tega nasilja je - poleg poškodb - predvsem ta, da drži ženske v nenehnem strahu. Drugi osnovni občutki, o katerih govorijo žrtve nasilja, so sram, nemoč, obup, osamljenost, nesposobnost, občutek krivde za to, kar se jim dogaja, občutek življenjskega neuspeha in poraženost, ob vsem tem pa nenehno upanje, da se bo nasilnež spremenil.

Poleg nasilja v družinskem krogu ženske neredko doživljajo nasilje zunaj doma, na cesti, v javnih prostorih - lokalih, čakalnicah, parkih. Ženske vedo, da ulice zanje nikoli niso popolnoma varne in da v nekatere predele mesta nimajo dostopa - ne smejo, zlasti ponoči, v določene ulice, parke itd., sicer tvegajo, da bodo napadene. In ne motijo se, da je v Sloveniji posiljena vsaka sedma ženska. V ZDA je posiljena vsaka tretja, v ZRN vsaka četrta.

Ni naključje, da si država dovoli posegati v sfero zasebnega v vprašanju rojevanja - s tem posega predvsem v zasebno in intimno sfero ženske. Ne razmišlja pa o večjem poseganju v zasebno sfero v vprašanju nasilja - s tem bi posegla predvsem v zasebno sfero moškega. Ker javno sfero obvladujejo moški, je logično, da do tega ne pride oz. ne pride v takšni meri, kot bi ustrezalo žrtvam nasilja. Kazenski zakon sicer preganja nasilje, vendar skromno in previdno. Ženske, ki so doživele nasilje na svoji koži, pravijo temu: "Dokler nima noža v hrbtu, nihče ne naredi ničesar." Res je. Dokler so posledice nasilja samo lahke telesne poškodbe, lahko ženska nasilneža samo zasebno toži. Lahke telesne poškodbe pa so tudi: razbit nos, izbiti zobje, polomljeno rebro, lažji pretres možganov itd. Takšne poškodbe se lahko vrstijo leta in leta.

Vprašanje, ki se zastavlja v luči teh dejstev, je, kdo definira, kaj je zasebno in kaj javno, in kako to definira. Nasilje se očitno odriva v sfero zasebnega; pri nas se do letos razen v črnih kronikah o njem sploh ni pisalo. Nasilje v razmerju med dvema velja za osebni/zasebni problem. Tako ga dojemajo tudi same žrtve, zato ni čudno, da se ga sramujejo in naredijo vse, da bi ga prikriale. Ko se odločijo za razkritje, ki je nujni korak v procesu reševanja iz nasilnih odnosov, naletijo na trden obrambni zid v javni sferi. Zakaj je ta zid tako trden? Najbrž zato, ker vdor zasebnega v javno lahko poruši temelje družbene strukture. Strah pred tem je močan. Poznamo primere, kjer so ti mehanizmi več kot očitni - ko znanega poslovneža ali politika ali univerzitetnega profesorja, ki je doma nasilnež, pred njegovo žrtvijo - ženo ali otrokom - ščitijo vse inštitucije, od prve do zadnje. Vendar je v teh primerih mehanizem samo očiten, deluje pa tudi v vseh drugih.

Zato vse podobne akcije pomoči žrtvam nasilja, kot je naša, prej ali slej pridejo do točke, ko zahtevajo ukrepe države. Tem zahtevam se ponavadi nasprotuje z argumentom, da nove pravice države do ukrepanja pomenijo nove pravice do poseganja v zasebno sfero, do novega načentjanja človekove avtonomije ipd. Očitno v problemu nasilja takšni pomisleki niso na mestu. Zato tu predstavljam tudi predloge za spremembo kazenske zakonodaje, ki sta jih doslej podpisala zagrebški in ljubljanski SOS telefon, podprlo pa jih je tudi letošnje jugoslovansko feministično srečanje.

PREDLOGI ZA SPREMEMBE KAZENSKEGA ZAKONA IN ZAKONA O KAZENSKEM POSTOPKU

1. Kaznivo dejanje lahke telesne poškodbe in kaznivo dejanje ogrožanja varnosti, storjeno v družini ali zakonski oz. izvenzakonski skupnosti, naj bo uradno pregonljivo.

2. Za primere kaznivih dejanj lahke in hude telesne poškodbe, ogrožanja varnosti ter posilstva in spolnega nasilja naj se uvede nov varnostni ukrep, in sicer sodna prepoved nasilnežu, da napada, grozi, strahuje ali se sploh približuje žrtvi, njenemu bivališču in njenemu delovnemu mestu.

3. Pravna definicija posilstva naj zajema tako vaginalno kot analno in oralno prisilno spolno občevanje.

4. Žrtev fizičnega ali spolnega nasilja naj ima pravico do pravnega zastopnika po uradni dolžnosti.

5. Žrtev fizičnega in spolnega nasilja naj ima pravico do izbire spola vseh strokovnjakov, s katerimi se sreča v postopku, ter pravico, da jo v teh postopkih spremlja tretja oseba po njeni lastni izbiri.

* Opomba: Jalna Hanmer, **Violence and the Social Control of Women**, Feminist Issues, Vol. 1, št. 2, Berkeley 1981.

PRISPEVEK K DISKUSIJI

Ob zadnjih volitvah v Sloveniji se je z vso ostrino pokazalo to, česar smo se ženske v Sloveniji zadnje desetletje vse bolj zavedale: navidezno osvobojanje žensk v socializmu je te z nalaganjem novih bremen izven doma v resnici potisnilo v hujšo odvisnost kot prej. Poleg nalog matere in gospodinje smo moškemu odvzele pol bremena pri zagotavljanju sredstev za preživljanje, nočemo biti več objekt spolnega izživljanja moškega, v spolnem življenju iščemo lastno zadovoljstvo in srečo, ob tem pa smo moškemu odvzele še skrb za posledice spolnega življenja, kar nam pa ta sprevrženo vrača tako, da enači nepričakovano in nezaželeno nosečnost in splav z razvratom in nam še zelo uspešno nalaga občutek krivde.

Preobremenjena ženska nima časa za udejstvovanje v na videz tako abstraktni stvari, kot je politika. Ker je to novo področje zanjo, se ob pomanjkanju časa, da bi se politiki temeljito posvetila, ne upa izpostavljati, ker se na vsakem koraku srečuje s posmehom moških na račun "feministk", kamor spravljajo vse ženske, ki se z večinskim (moškim) mnenjem ne strinjajo. Manjka ji samozavesti, še vedno je uklenjena v klasično podobo odaliske (predmeta poželjenja, zabave in ogledala "pravega" moškega), kot ideala ženske, ki ga je tisočletja gradil moški.

Pomanjkanje časa in samozavesti, pomanjkanje vedenja o lastnem položaju jo ob tem, da se zaveda, da to ni čisto prav, sili k sklepanju kompromisov, češ, saj nam (ženskam) ni tako slabo, prava ženska lahko usmerja svojega moškega tudi v politiki; tako naseda (na žalost zelo pogosto) licemernim poskusom moških, ki v bitki za oblast brezobzirno izkoriščajo najbolj intimna doživljanja ženske ob spočetju novega bitja. Ob tem ne hote išče opravičila za svoje trditve, katera ji kar naprej ponujajo moški, ne zaveda pa se, da je to le obramba privilegirane skupine prebivalstva, ki brani svoje v tisočletjih pridobljene pravice. Pri tem se vrsta žensk, ki so se uspelo uveljaviti v moškem svetu, obnaša tako, kot se vedno obnašajo redki posamezniki, ki se jim uspe otresti spon poniževane večine: sramujejo se okolja, iz katerega so izšle, v svetu uspešnih ali privilegiranih morajo kar naprej dokazovati, da niso take kot večina, iz katere se jim je uspelo povzpeti, to pa morajo dokazovati tudi z zatiranjem in zaničevanjem okolja, iz katerega so se povzpele. Drug fenomen, značilen za ta razvoj, je tudi,

da skušajo zapostavljeni prepričevati vladajoče (torej ženske moške), da niso taki, za kakršne jih vladajoči sloj ima. Verjetno bodo sociologi dejali, da so to naravne zakonitosti družbenih gibanj.

Da prerastemo to otroško dobo osvobajanja, moramo nehati s poskusi osveščanja moških, kajti ti so šele na drugem mestu naših prizadevanj. Aktivno, z usmerjenimi akcijami moramo pričeti osveščati ženske, jim omogočiti, da bodo analizirale razmere, v katerih živijo, da se bodo zavedle krivic, ki jim onemogočajo izraziti lastne sposobnosti in želje ter da se bodo pripravljene združevati in združeno nastopiti s svojimi problemi in predlogi rešitev; šele ko bodo dosegle kritično maso osveščenosti, se bodo lahko pričele pogajati z moškimi za pravice, ki jim v moderni družbi pripadajo. Vsi kazalci zdravja dokazujejo, da je moški spol šibkejši spol. Odvisni so od žensk, samo ob kvalitetnem sožitju z žensko lahko večina moških polno izrazi svoje življenje. Ko se borimo za enakopravnost žensk, se v resnici borimo za kvalitetno preživetje družine in kvalitetno preživetje moškega. Tega se ne zavedamo ženske, še manj pa je to jasno moškim.

RAZISKOVANJA

Antonia C. Sabar

ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA
ANALISA RASIO TITIMELA

MOŽNOSTI ZA SPREMEMBE V DELITVI DELA MED MOŠKIM IN ŽENSKO

Razlike ali podobnosti med moškimi in ženskami so vedno vezane na možnosti, ki jih nudi konkretna praksa vsakdanjega življenja, ne glede na to ali se ima spolno delitev dela za biološko pogojeno ali za posledico serije tabujev ali drugih socialno zavezujočih vplivov. Od tega, ali imata oba spola enake možnosti ali ne, je odvisno, v kakšni smeri se bodo razvijali osebni potenciali. Enakost možnosti je socialni ali politični koncept. V primeru enakih možnosti za oba spola se spolno razlikovanje zmanjšuje, kar so dokazale medkulturne študije in empirično potrjeno zmanjševanje razlik v sposobnostih, ki nosijo izrazito spolno obeležje, kot so na primer verbalne, spacialne in matematične sposobnosti. Razlike v moči in položaju moških in žensk izhajajo iz različnih načinov vrednotenja in nagrajevanja teh vlog. Tako različne aktivnosti moških in žensk le utrjujejo razvoj specifičnih osebnostnih lastnosti, tudi v primerih, ko razlogov za takšne razlike ni.

Raziskave v evropskem prostoru kažejo, da so razmerja v delitvi dela v družini med spoloma, če upoštevamo število porabljenih ur, 1:1,5 do 1:3. V severozahodnem delu Evrope so moški v povprečju bolj kooperativni in več časa posvetijo gospodinjstvem delu ter otrokom (Pross, 1973; Szalai, 1975; Černigoj-Sadar, 1989). Sodelovanje moškega v družini se povečuje s stopnjo socialnoekonomskega razvoja družbe, medtem ko zveza z zaposlenostjo žene ni vedno razvidna. Seveda pa so to le dominantna razmerja, znotraj katerih obstajajo precejšnje variacije. Na primer pri nas (Kvaliteta življenja v Sloveniji 1984) so pri skupini staršev s predšolskimi otroki odkloni večji od povprečnega števila ur, porabljenih za delo v družini, tako pri materah kot očetih. Torej se kljub izrazitim dominantnim trendom nakazujejo možnosti za spremembe, ker pa so pomembne predvsem dimenzije vrednotenja (tako aktivnosti kot osebnostnih lastnosti), moramo hkrati upoštevati tako elemente ohranjanja kot spreminjanja. To pa pomeni strukturne družbene spremembe povezati s procesi na individualnem nivoju.

ELEMENTI OHRANJANJA

K tradicionalni predstavi o spolnih vlogah in njihovim vedenjskim manifestacijam prispevajo naslednji dejavniki:

- **Specifična diferenciacija spolnih vlog na nivoju neposredne interakcije in različnih oblik simboličnih posredovanj.**

V teku socializacijskega procesa so deklice še vedno nagrajene predvsem za čistost, skrbnost in lepo vedenje, dečki pa predvsem za razne veščine in ustvarjalnost (Lott, 1979; Taylor, 1979). V primeru, da se pojavi odklon od konvencionalnih pričakovanj, pa to hote ali nehote spregledamo.

Tako odrasli kot otroci so hvaležni sprejemalci sporočil medijev, za katere je do sredine sedemdesetih let značilna skoraj popolna odsotnost ženske podobe ali pa je le-ta stereotipna (ali pasivna ali pa kot sex appeal), za našo situacijo pa velja ta podatek kar do začetka osemdesetih let.

- **Nagnjenost posameznikov h kontinuiteti spodbudi specifično kognitivno selekcijo in interpretacijo konsistentnosti v izvajanju spolnih vlog.**

Na primer, zaposlena ženska, ki se ni nikoli izobraževala za poklic in ni razmišljala o tem, da bi se morala pri 35 letih zaposliti, da bi pomagala pri izboljšanju ekonomskega stanja gospodinjstva, sebe opiše takole: "Še vedno sem ista oseba, kot sem bila." Njeni prijatelji pa vidijo drastične spremembe v njenem obnašanju - je bolj organizirana, učinkovita, govori o temah, o katerih prej ni, je manj odvisna od svojega moža in pred njega postavlja večje zahteve. Mož, katerega prijatelji menijo, da ga je žena postavila "ob zid", pa pravi: "Nič se nisem spremenil, še vedno sem isti, samo več odgovornosti imam sedaj."

- **Predstave o statičnosti identitete in povezovanje transformacije identitete z neobvladljivimi konfliktnimi situacijami.** Čeprav se vprašanja "kdo sem" in "kje sem" pojavljata v vsakem življenjskem obdobju, se vedno znova poskušamo zateči k "znanemu jazu". Bemova (183) na primer meni, da si človek lahko pridobi kakršnokoli definicijo moškosti ali ženskosti, toda ko jo osvoji, postane le-ta standard, ki usmerja obnašanje. Nekateri raziskovalci, kot je Markus s sodelavci (1982), pa menijo, da spolna shema ni nujno vedno v centru pojma sebe, da se spreminja in da je to spreminjanje v odnosu do socialnega okolja pravzaprav ena najbolj nepojasnjenih zadev v psihologiji.

- **Dominantne institucije družbe, kot so družina, religija in funkcioniranje ekonomskega sistema, dajejo legitimiteto predvsem modelu, ki spodbuja čimvečjo spolno diferenciacijo.** Gradi jo na funkcionalni pomembnosti spolne dihotomije, druge opcije veljajo le za motnjo sistema.

Problematične situacije, ki so na makronivoju označene kot "moška konstrukcija sveta", so tako kompleksne, da se vedno znova izmaknejo strategijam spreminjanja; na mikronivoju pa se v večini primerov ne interpretirajo kot problem odnosa, ampak kot problem posameznika. Tako se prakse na mikro- in makronivoju med seboj ojačujejo, to pa je odločilen element za ohranjanje obstoječega stanja.

ELEMENTI SPREMINJANJA

Naslednji dejavniki vplivajo ne samo na spremembo tradicionalnih predstav, ampak tudi spodbujajo k radikalnim spremembam aktivnosti in njihovega pomena:

- **Obdobje rojevanja otrok se je skrajšalo, obenem pa se je pričakovana življenjska doba podaljšala.**

Zmanjševanje števila otrok pomeni, da postaja materinstvo le eno izmed obdobj v življenju in ne življenjska aktivnost. Titmuss (1963) poroča, da je tipična ženska doživela sredi šestdesetih let dve do tri nosečnosti, tipična ženska delavskega razreda konec 19. stoletja pa deset. Za slednjo je to pomenilo, da je bila sredi petdesetih let, ko je njen najmlajši otrok končal šolanje, in ker je bila pričakovana življenjska doba nizka, je imela pred seboj še približno štiri leta življenja, ki niso bila obremenjena z otroki.

- **Z legalno priznano institucijo planiranja družine je dilema izbire prišla v center ženskih življenj, s tem pa tudi nejasnost razrešitve konflikta med jazom in drugim.**

- **Dominantni načini proizvodnje ne zahtevajo več velike fizične moči, ampak intelektualno obvladovanje procesov in "odnosne" sposobnosti v primeru uslužnostnih dejavnosti. To pa pomeni, da se vse bolj uveljavljajo nekatere "ženske" sposobnosti.**

- **V nekaterih evropskih deželah se je delež žensk v strukturi zaposlenih skoraj povsem približal deležu moških, to velja tudi za Slovenijo. Število družin, v katerih sta oba roditelja zaposlena, se povečuje. Proces je ireverzibilen. Kljub temu pa so značilne razlike med spoloma**

v centralnosti položaja družine in plačanega dela (podatki za Slovenijo) in tako "moški brez družine še vedno išče žensko 'brez dela'".

- **Izobrazbena stopnja žensk se pri mlajših generacijah približuje oziroma pri nekaterih socialnih skupinah izenačuje z izobrazbeno stopnjo moških.** Podatki za zaposlene pare z otroki v urbanem okolju (Ljubljana, Celje) kažejo, da pri tistih parih, ki imajo štiriletno srednjo šolo ali več, ni statistično značilnih razlik med spoloma.

- Kombinacija zaposlenosti izven doma in enakega izobrazbenega nivoja daje pogoje za legitimno primerjavo izven tradicionalnega ženskega okolja, kar je nujno za vzpostavitev motivacije za socialno spremembo.

Tudi statusno ravnotežje žensk iz višjih slojev postaja vse bolj pomemben izvor sprememb.

- **Aspiracije za spremembe so premosorazmerne s stopnjo izobrazbe.** Ženske imajo več aspiracij po spremembah kot moški, zaradi enosmernih in parcialnih sprememb obstaja velika možnost samoblokade. Pri prvi povojni generaciji zaposlenih mladih mater v Sloveniji je bilo ugotovljeno povezovanje družinskih, kulturnih in delovnih aktivnosti. Gre za izrazito pestrost aktivnosti, ki se "časovno ne izide", to je vzorec obnašanja, značilen za ženske, ki sledijo idealu "aktivne ženske in matere". Želijo si še novih aktivnosti, s katerimi se že ukvarjajo, le honorarnega dela in gospodinjstva imajo dovolj. Gre torej za hiperaktivnost brez elementov sprostitve, ki je bila značilna za tretjino mladih mater z otroki.

- **Dosedanji izvori identitete človeka so se pošteno zamajali, ker je**

a/ z naraščanjem brezposelnosti postala postavka kontinuiranega plačanega dela vprašljiva;

b/ družina s pretiranim poudarjanjem socialnoemocionalnih vezi, ob upoštevanju dejanske avtonomije svojih članov, postala eno najbolj zagonetnih področij življenj.

Tako postaja socialni prostor zunaj teh dveh institucij vse bolj pomemben izvor kontinuitete in vzpostavljanja identitete.

Torej identiteta ni nekaj, kar bi lahko vnaprej povsem jasno načrtovali, enako velja tudi za njene spolne elemente. Sodobne socialno psihološke in sociološke teorije ob upoštevanju bioloških razlik poudarjajo konstrukcijo spola in kognitivno procesiranje "moškosti" in "ženskosti".

- Strukturalne in motivacijske premike upoštevajo tudi napredne socialne politike ter vključujejo v svoje načrte procesne elemente življenjskih obdobj; to pomeni fleksibilnejše zaposlovanje in bolj osebno načrtovanje življenjske kariere. Pri takšnem načinu razmišljanja pa je socialna politika, osnovana zgolj na življenjskih obdobjih moškega, postavljena pod vprašaj. Mednarodni raziskovalni teami, ki obravnavajo socialno politiko in modernizacijo socialnih služb, postavljajo v center človekove pravice. To pomeni, da imajo potrebe in možnosti vsakega člana družine enako teže. Gre za priznavanje konfliktnosti in dejstva, da ni enoznačnih in dokončnih rešitev za probleme v malih skupinah.

Iz povedanega lahko zaključimo, da obstaja precej možnosti za spremembe v spolni delitvi dela, če pa se bodo uveljavile in v kakšni smeri, pa je odvisno od vpliva posameznih socialnih skupin. Pri tem pa je idealizirane podobe, družine ali njenih posameznih članov, ne morejo več igrati odločilne vloge na daljše časovno obdobje. Sprejemanje in spreminjanje socialnih vlog je izredno kompleksen proces. Številne razlage tega procesa pogosto služijo za uveljavljanje specifičnih interesov namesto za razumevanje in izboljšanje človeških odnosov ter optimalno funkcioniranje družbenih institucij.

Literatura

- Bem, S.L., Gender schema theory and its implications for child development: Raising gender-atypical children in a gender-schematic society, *Journal of Women in Culture and Society*, 8 (4), 1983, str. 598-616
- Černigoj-Sadar, N., Vzorci obnašanja zaposlenih mladih, Inštitut za sociologijo, Ljubljana 1980
- Černigoj-Sadar, N., Psycho-social dimensions of paid work and family life, v: Boh, K. et al. (ur.) *Changing patterns of European family life*, Routledge, London in New York 1989
- Eurosocijal 33/1989
- Lott, B., Behavioral concordance with sex role ideology related to play areas, creativity, and parental sex typing of children, *J. Pers. Soc. Psy.*, št. 36, 1978, str. 1087-1100
- Marks et al., Self-schemas and gender, *J. Pers. Soc. Psychol.*, vol. 42, št. 1, 1982, str. 38-50
- Pross, H., *Gleichberechtigung im Beruf*, Frankfurt na Maini 1973
- Szalay, A., The situation of women in the light of contemporary time-budget research, UN Conference No. E Conf. 66/BP/6, 1975
- Taylor, M.C., Race, sex, and the expression of self fulfilling prophecies in a laboratory teaching situation, *J. Pers. Soc. Psy.*, št. 37, 1979, str. 897-912

Raziskave:

Rus, V. et al., Kvaliteta življenja 1984, ISU

Boh, K., Černigoj-Sadar, Delo in družina, 1982-83, ISU

INTERVJU

Intervju s Svetlano Slapšak

Svetlana Slapšak: kot univerzitetna profesorica, prevajalka, kritičarka, esejistka, bojevnica za človekove pravice, kot humanistična intelektualka - ali je to prava oznaka? - ali, in če da, kje, kako vse te pozicije preči pozicija "biti ženska"?

"Intelektualec" je srednjeevropska oznaka, ki je v francoščini kot socialno ideološka opredelitev še nekako sprejemljiva, v angleščini pa zveni malodane smešno. V grščini sem imela zmeraj težave z ustreznim terminom: tam se uporablja posmehljivi naziv "kulturniki" (kulturiades). Iz nesrečnega spoja avstroogrškega formalizma in socialistične nomenklature se je izlegel ta semantični hibrid, ki v Jugoslaviji pri vprašanju kriterija enostavno odpove. Toda ostanimo na nivoju anekdote: nedavno sem v Društvu srbskih književnikov, v razgovoru po Oktobrskih srečanjih, s povsem profesionalnega zornega kota pripomnila, da uprava ni imela zadosti stika z uglednimi tujimi gosti, in omenila pri tem tudi problem znanja tujih jezikov. Reakcija kolega iz uprave je bila burna - ne le da je tekla beseda o "vljudnosti" in kako da "ni lepo", če kdo omenja tovrstno neprofesionalnost, ampak so od mene zahtevali skorajda, da naj dam upravi pojasnilo. Z drugimi besedami, zagrešila sem še en nepotreben incident, spričo katerega so moje javne kritike knjig Selenića in Antonija Isakovića raztolmačili kot moj "osebni odnos" s člani uprave. Zato sem nagnjena k temu, da pridajam pojmu "intelektualec" minimalni pojmovni okvir: intelektualec je človek, ki je vzpostavil harmoničen odnos med fondom informacij, s katerim razpolaga, in nepotlačeno željo, da bi užival v njem. Če oboje širi, potem toliko bolje.

Jaz sama sem humanist in imam rada živali. In to seveda ni od muh. Če naj tudi temu pojmu podelimo minimalni pojmovni okvir, potem je humanist človek, ki mu fond informacij služi za razširjanje meja znanja v humanistiki, hkrati pa tudi kot kolikor toliko zanesljiva obramba pred nevarnostjo ideologije ali vere glede na fond informacij. Nagibam se k mišljenju, da ima klasična izobrazba pri tem posebno vlogo in da je v sami gramatiki nekaj, kar vzgaja državljane. Ker pa mi je od Platona ljubši paradoks, bom omenila zgodbo, ki mi jo je v Atenah pripovedovala kolegica Čehinja, tudi sama klasična filologinja: neki znani češki klasični filolog je v "tistem času" napisal himno Stalinu in Leninu v starogrščini, v heksametru - celo imeni

klasikov je postavil v arhaični homerski genitiv. In že smo spet pri vprašanju uživanja: v tej ljubki perverziji lahko uživajo samo tisti, katerih fond informacij to zaobsega, hkrati pa je taisti fond informacij omogočil tudi bednemu češkemu klasičnemu filologu vrhunec njegovega humanističnega mazohizma. Z drugimi besedami: izogibajmo se določil, ki "imajo kapital", posebej moralni; če bom zelo dolgo živela, zelo pridno delala in zelo zvesto pazila na etične principe, bom nemara umrla kot humanistična intelektualka: medicina že dela čudeže. Da bi bila ženska, se mi je treba veliko manj truditi.

Ali "biti ženska" na kak način opredeljuje tvoje interese za kulturo, literaturo, zgodovino, politiko? Ali je tvoj izbor, tvoje vstopanje v tekst spolno opredeljeno?

Takoj bi lahko privzdignila kot ščit Marguerite Duras (*pišejo samo ženske*); vendar pa je to osebna evolucija in ni nujno, da jo vsak doseže. Pri osemnajstih letih sem bila videti relativno ljubko dekle, do kulture in teksta pa sem se obnašala kot moška šovinistična svinja - kot je zelo pogosto v primeru bodočih feministk. Spolno opredeljevanje v tekstu je le stvar premagovanja sramu, oziroma naslag teksta, ki ga čutimo kot nasilje. Po moji lastni izkušnji, kot tudi po izkušnjah mnogih drugih, prihaja do tega prehoda ali odločitve vedno v neki vrsti ženskega kolektiva in to ne glede na okoliščine, na primer obkroženost z moškimi. Pravzaprav ni dokazanega primera, da je neka ženska izstopila iz teksta, ki ga je bila osvojila, ali da je bivša feministka spet postala podanik diskurza, ki ga nadzorujejo moški. To je dokaz, da se odkrivanje ženskega vstopa v tekst doživlja kot *svoboda*: brez patetike, ki je vezana na ta pojem, gre pač za preprosto, kulturno in zgodovinsko pogojeno *nehierarhičnost* ženske družbe.

Kako je "biti ženska" osebi, ki se giblje v najbolj eminentnih krogih "humanistične inteligence" v Jugoslaviji?

Zdi se mi, da sem zadosti jasno povedala, kaj si mislim o humanistični inteligenci in o svojem položaju v njej: eminentnim krogom se v glavnem uspešno izogibam... pa vendarle. Morda je to primerna prilika, da povem nekaj o ženskem vidiku sojenja, na katerem sem bila obtožena zlorabe službenega položaja in poneverbe denarja - zaradi tega so me (še pred sojenjem) vrgli iz službe in vlačili moje ime po časopisih, izgubila pa sem tudi cel kup "prijateljev" (med njimi tudi veliko žensk), da o eminentnih krogih sploh ne govorim, še manj pa o tem, kaj vse se je po Beogradu šušljalo. Povod za to akcijo je bila prijava treh mojih delovnih kolegov (med njimi je bila tudi ena ženska) Službi državne varnosti, v "igri" pa je bilo vse, kar sem dotlej počela na opozicijski sceni. Že od vsega začetka sem imela podporo Društva

književnikov. S mo sojenje je bilo žensko - sodnica, obe odvetnici in jaz. Vse štiri smo uporabljale izključno profesionalni diskurz. V izkrivljenem kodeksu socialistične družbe je bila že s mo dejstvo, da smo se poslušale in sporazumevale v istem kodu, čista subverzija: pričakovati bi bilo, da sodnik sploh ne bo sprejemal argumentov in da bo drdral svoj govor brez intertekstualnih odnosov z govori drugih. Ključni trenutek sojenja, ko je bilo ugotovljeno, da direktor Inštituta (človek, ki me je z neverjetnimi manipulacijami vrgel iz službe) enostavno *laže*, bi v drugačnem, tipskem sojenju, sploh ne bil pomemben: tukaj pa, ker so bila pač vzpostavljena profesionalna pravila igre, je obtožnica enostavno padla in mojo oprostitev so nedolgo tega potrdili tudi na Vrhovnem sodišču Srbije. Mnogi mislijo, da je bilo moje sojenje zadnje te vrste - upajmo, da je temu tako. Ženskega nasprotnika sistema ne obtožujejo za verbalni delikt - in teh sem zagrešila več kot dovolj, temveč za ženski zločin - *prevaro*. Politika si ne sme dovoliti za javnost neprijetnega "damskega" konteksta: moja odločitev, da nastopim z "moško" obrambo, ne bi imela nobenega smisla, če tudi vsi ostali udeleženci ne bi storili istega: vendar pa so bili vsi ti udeleženci ženske, ki se v naravni obrambi pred splošno prisilo sistema zatekajo k uveljavljenemu, četudi malce perverzemu *izhodu*: moškemu profesionalizmu. Ženski karierizem, ki je tako tvegan na Zahodu, postaja v vzhodnem socializmu sredstvo odrešitve. Doživeti v tem sistemu pošteno sojenje je enako premiji na loteriji, in jaz sem prepričana, da sem jo zadela, pač glede na okoliščino, da so se znašle skupaj štiri ženske, ki so bile pripravljene ščititi svojo svobodo razpolaganja s fondom informacij z najboljšimi sredstvi, ki jih omogoča ta fond. Element "maskiranja" ali vsaj kraje tujega diskurza je tukaj očiten zato, ker je učinkovit: primer ženske strategije.

Kaj misliš o "ženskem pismu" v Jugoslaviji? Ali obstaja? Kaj je to? Ali je kaj, čemur bi se reklo "ženska politika"? Kaj misliš o ženski literaturi v Jugoslaviji?

Zagrebska šola teorije in kreativnega pisanja ima pri tem pionirske povojne zasluge: na osnovi proze Rade Iveković, Slavenke Drakulić in Irene Vrkljan je mogoče "tekstualizirati" žensko poetiko, ki dobiva po zaslugi Dubravke Ugrešić (vsaj zame) najbolj subverzivno žensko odliko: ironijo. Ženska literatura potrebuje zelo malo, saj tudi sicer zmeraj obstaja; potrebuje impulz nečesa, kar bi lahko zdajle imenovala "kolektivna ženska poetika", pri čemer gre pravzaprav ravno tako za izgubljanje balasta sramu. Ženska književnost v Jugoslaviji je realnost že več kot eno stoletje, od hrvaških in vojvodinskih žensk-piscev in bork za ženske pravice; v tridesetih letih je obstajala pri ministrstvih institucija "tajnika za ženska vprašanja", in ti tajniki so bile ženske; o

feminizmu in ženskah je bilo med dvema vojnoma napisanega več kot pa v štirih desetletjih novega povojnega sistema. Tisto, česar jugoslovanski ženski književnosti primanjkuje, niso niti avtorice, niti poetika, niti teoretska ali medijska usposobljenost; tisto, kar je sedaj potrebno, so ženski založniki, ženske knjigarne, ženski časopisi, ženske institucije (ministrstvo za ženske, v končni fazi!), skratka ženska infrastruktura, ki bi dolgoročno preobrazila okolje. Nedolgo tega sem ljubljanski Filozofski fakulteti predložila projekt z naslovom "Jugoslovanska ženska književnost"; upam, da tisto "jugoslovanska" ne bo povzročilo toliko hude krvi, da projekt ne bo uspel, saj gre za operacionalizacijo termina oziroma za nujno sprejemanje multikulturalnosti, ki se je na določen način izrazila v ženski književnosti zadnjega pol stoletja ali več: kako naj si sicer razlagamo briljantno satiro Dubravke Ugrešić v romanu *Štefica Cvek u raljama života*, kjer se sprhedijo skozi junakinjino naročje tipični jugoslovanski primerki moškega spola s svojimi etično obarvanimi intimnimi pomanjkljivostmi! Če bi bil kot končni rezultat te zamisli zares organiziran kongres jugoslovanske ženske književnosti v Ljubljani, potem bi to ne bil le književno teoretski in družbeni, ampak tudi politični izziv diskurz stereotipov - med drugim tudi stereotipu "jugoslovanstva".

Pred leti si objavila pomembno razpravo o t.i. trivialni literaturi. Zanima me, ali se in kako se v tej literaturi percipira ženska? Ali sploh je v tej literaturi mesto za "ženski pogled", za žensko subjektivnost?

Trivialna književnost je za preučevalca eden najboljših načinov, kako vstopiti v vprašanje ženskega in *drugega*: v probleme literarne produkcije in porabe (občinstva) ter socialne stratigrafija bralcev - če spet parafraziram Durasovo: ne le da je pisec zmeraj ženska, tudi bralec je zmeraj ženska! Potem je tu vprašanje stereotipov, iz katerih lahko kristalno jasno razbiramo modele represije nad ženskami, iz stereotipov "ženskega" nič manj kot iz drugih represivnih stereotipov, in tako naprej. Odmaknjenost te literature, njen pečat nekvalitetnega in prezrtega, ki zlahka prehaja v *alternativo* ali subkulturno, njen shematizem, v katerem se zrcali ideološki diskurz, in navsezadnje nujno ironizirani položaj preučevalca - vse to so izjemno ugodne predpostavke za relevantno družbeno in literarno analizo. Metodološka raznovrstnost, ki se ponuja preučevalcu trivialne književnosti, je ogromna, pedagoške možnosti uvajanja v književne postopke pa žal slabo izkoriščene. Trivialna književnost je v marsikaterem pogledu izziv *obrti*, začetek vprašanja za pisca, *ali zna spraviti skupaj zgodbo*, ne glede na svoja siceršnja avantgardna nagnjenja. Navsezadnje je Dubravka Ugrešić ravno na modelu trivialne književnosti ustvarila pov-

sem svojevrstno prozo, ki jo odlikuje visoka parodičnost, ironična resonanca in čisto posebna kritičnost do sistema in položaja ženske v njem. V svojih književnih začetkih (od katerih se nisem kaj prida odmaknila) sem napisala avanturistični roman (čas pred francosko revolucijo, kraj dogajanja med Grčijo in Italijo, Avstrijo ter Francijo, vse do francoskih in angleških kolonij v Ameriki) sledeč pravilom žanra in zahtevam povsem *določenega* bralca, pred katerega sem vsak petek položila novo poglavje; ta bralec je med drugim zahteval, da naj bodo v romanu pomorske bitke, da seksa - vsaj eksplicitnega - ne sme biti vse do konca romana, in da naj se v romanu obvezno pojavi morska krava. Vse te zahteve sem izpolnila in po letu dni sem imela pred sabo roman, dolg več kot 600 strani. Bil je tudi objavljen, in za dobljeni honorar (sicer precej skromen) sem mesec dni potovala po Grčiji, vendar pa imena romana in psevdonima, ki sem ga uporabljala, ne bom izdala - sicer bi se lahko celo zgodilo, da ga kdo prevede v slovenščino! Kakorkoli že, za moškega bralca ne bom več pisala. Zato je trivialna književnost zame tudi vprašanje prakse oziroma proizvodnje stereotipov: mislim, da je ne bi mogla preučevati s takim veseljem, če bi imela "čiste roke".

Ena izmed Svetlaninih javnih podob je politična, vezana predvsem na tematiko človekovih pravic: človekove pravice in jugoslovanska realnost. Koncept človekovih pravic je v svojem jedru vezan na pravice individua. Tu mislim predvsem na to, da obstaja segment, ki je specifično vezan na ženske? Npr. tendence po delegaciji abortusa so po mojem mnenju tendence, ki posegajo na področje kršenja človekovih pravic, ali ne?

Konzervativnost jugoslovanskega moškega prihaja nemara najbolj tragično do izraza v opozicijskih krogih, posebej v "zlati dobi" skupnega prostora jugoslovanske opozicije: le malo opozicionalcev, kot npr. Tomaž Mastnak ali Nebojša Popov, je resno govorilo o ženskih pravicah in o ženskah nasploh - vsi drugi so bili neprijetno presenečeni spričo pojava ženskih pravic med človekovimi pravicami, nekateri pa so se počutili celo užaljene, češ da je resnost koncepta človekovih pravic kršena z omembo ženskih. Feminizem nikakor ni mogel dobiti legitimnosti "resnega" političnega angažmaja. Zato je povsem naravno, da se prvaki opozicije in borci za človekove pravice, ki so nedavno prišli na oblast, resno zavzemajo za ukinitve legalnega splava, z roko v roki z neresnimi ali neizobraženimi ženskami. Pred nekaj leti, ko sem zbirala podpise za peticijo proti smrtni kazni, me je neki ugledni srbski opozicionalec in današnji akademik agresivno zavrnil, češ da me (ženske) "ubijamo otroke" (s splavom), stara in ugledna srbska pesnica pa, da je "Pavelić ubijal otroke"; v obeh primerih je to pomenilo,

da ne bosta podpisala, čeprav bi bila logična interpretacija ravno nasprotna. Zanimivo je, da sta se oba sklicevala ravno na "otroka", da bi tako naprtila krivdo ženski. Podoben, izrazito nelogičen tip diskurza prevladuje pri vprašanju abortusa, ki je lahko medicinsko in socialno, nikakor pa ne moralno vprašanje. Jaz osebno sem proti abortusu, ker je poguben, nasilen in tvegan za zdravje ženske, prav tako kot sem tudi proti vsem medicinskim posegom, ki puščajo za sabo posledice, ki povzročajo stres in ki so nevarni: bolje se jih je izogniti s preventivo. In to je vse. Vendar pa je vprašanje ženske "preventive" vprašanje spolne moči in manipulacije; tako v javnosti nikakor ne morete naleteti na zagrizenega nasprotnika raka na dojki ali maternici in celo ne na nekoga, ki bi o tem javno govoril brez nelagodja, četudi zahtevajo te bolezni veliko več ženskih življenj kot abortusi. Romunski dojenčki z AIDS-om so grozljiv primer tega, v kaj se sprevrača represija, ki je vedno tako proti kontracepciji kot proti abortusu. Jugoslovanska javnost se ni nikoli vznemirjala zaradi dejstva, da je zdravstveno stanje zob našega prebivalstva katastrofalno, tako zaradi slabe prehrane in slabe vode, kot tudi zaradi slabe ravni zdravstva: vzhodnega Evropejca na Zahodu takoj prepoznajo po... nasmehu. Popravljanje zob brez lokalne anestezije - še ena izmed izmišljotin socialističnega zdravstva (najlepše pa je to, da se upravičuje s "prihrankom") - se kot še ena vrsta fizične represije izvaja večinoma nad otroci in mladino, torč skupinama brez glasu v javnosti, medtem ko se s taistimi "otroci" istočasno manipulira ob vsaki primerni priliki. Pred dobrimi desetimi leti se je v katoliški Franciji, v času, ko je bil splav nelegalen, več kot sto v javnosti znanih žensk odločilo, da podpišejo izjavo, da so splavile, skupaj s podatki o času in mestu splava: to je bila gesta izzivanja pravne države. Takšnih gest nam danes primanjkuje.

Ampak vrnimo se k "politiki": v vsesplošnem vzhodnoevropskem razočaranju nad novimi oblastniki, izvoljenimi na prvih svobodnih volitvah, lahko vidimo določeno "kratkovidno daljnovidnost", ki ji botruje slabo politično razumevanje diskurza predhodnega desetletja: moralno zavzemanje za človekove pravice odpove že pri ženskem delu teh pravic, saj so v opozicijsko gibanje pritegnili ljudi, ki jih je bilo treba prositi, da dajo svoj podpis na kakšno ušivo peticijo, ker je bila za padec režima pač potrebna množičnost: ampak ali je bila res potrebna? Ali ne bi nove oblasti bolj liberalno organizirale elitne profesionalne stranke? Verjetno bi jo, vendar je cela kombinacija popolnoma utopična, kot je utopičen tudi Gandhijev nenasilni narod, ki se je takoj, ko je dobil zahtevano samostojnost, šel klat med seboj - in tako storil natanko tisto, česar prej ni hotel storiti Angležem.

Minimalizirajmo (to je tudi sicer moja najljubša politična metoda) in se omejimo na preprosto situacijo, v kateri se je *zdaj šele* treba boriti za človekove pravice, proti postkomunističnim prevarantom in nacionalnim vampirjem. Zdaj šele bi bila resignacija nesprejemljiva! Odkritje, da smo (zlasti ženske) investirali v napačne ljudi (zlasti moške) lahko sprejmemo kot ključen poduk iz političnega življenja: karkoli smo si že izvolili, ni dobro, vendar pa je treba omogočiti, pod pritiskom javnosti, da lahko to nepretrgoma, brezobzirno in nepravično kritiziramo. Volitve so v končni fazi kaotični trenutek, v katerem nepravična večina voli nepravično manjšino, da bi bilo omogočeno nepravično funkcioniranje: ostanek časa in prostora je posvečen zaščiti manjšin pred vsemi temi krivicami. Ker vemo, koga smo volili, je presenečenje pravzaprav lenoba duha in nekakšna neodgovornost: mi, ki nismo "izvoljeni", alternativa, ki jo zanimajo človekove pravice in ustvarjalnost, ne pa neskončni dolgčas administracije ali diplomacije, smo izbrani ravno zato, da v vmesnem času, ki je veliko daljši, predstavljamo pravico vseh vrst manjšin. Kdor tega ni predvidel, ni mislil politično. Zato tudi delim pesimizem G. Therja Grassa, vsaj kot nujno odliko stila, in mislim, da je preprosto treba nadaljevati s tem državljanskim aktivizmom, za katerega nova oblast z očitno naivnostjo meni, da ga je uspešno zmanipulirala.

Med drugim si tudi odlična prevajalka in interpret antične literature. Ali te tudi pri tem vodi zanimanje za človekove pravice, zlasti za "žensko perspektivo" zgodovine? Kje v tej literaturi najdeš pozabljene, potlačene vsebine te vrste?

Najbolj prijetno odkritje, do katerega so zame sicer prišli drugi, so vsekakor *ženske antične študije*. Zame je to področje predvsem odkritje novih načinov branja tekstov; tako bogato in fascinantno področje, da se mi zdi, kot da sem priča rojevanju nove humanistične vede. Preuranjeno? Mislim, da ne: sicer pa so vse humanistične vede nastale iz klasične filologije, iz branja korpusa tekstov, ki so se lahko sredi tega stoletja komu zdeli že "pre-prebrani". Neskončnost branja se sijajno potrjuje v možnosti, da nam Evripides pove nekaj novega in da za uživanje v tekstu ne potrebujemo suhoparnih in bedastih pojasnil o klasičnih in posmrtnih vrednotah. Antika tako izgublja konotacijo *preteklega* in postaja *drugo*. Sicer pa tiči nekaj že v norčavi sholastični ideji, da antično in še bolj daljnjo preteklost računamo od Kristusovega rojstva *nazaj*: narava te konvencije bi morala biti opozorilo vsakemu humanistu (sic!), ki v svoji vedi teži k iskanju resnice. Ponjo lahko gremo samo v religijo.

V klasični filologiji, mojem edinem področju obrti (vse drugo je le moje amaterstvo), so začele stvari postajati vznemirljive že v šestdesetih letih, ko sta razbiranje ideološkega diskurza in njegova temeljita kritika pokazala na uporabo in zlorabo tolmačenj antike (fašizem, totalitarni sistemi). Bralec antičnih tekstov ima določene prednosti, saj spremlja uživanje v tekstu tudi svojevrstna vedrina relativiziranja (časa, klasifikacij, ideje "razvoja"), vendar le, če zna prisluhniti svojemu času. Branje antičnih tekstov je subverzivna dejavnost, saj relativizira vsak moderni diskurz - še zlasti prepričljivo ideološki diskurz ali sploh diskurz oblasti in sistema. Možnost, da se s pomočjo ustreznega primera spodbije vsak razglašeni *novum*, vsak prikriti stereotip, vsaka tipična ali netipična manipulacija, je prvovrstna strateška prednost, ki jo - resnici na ljubo - klasični filologi niso kaj prida izkoriščali, ali pa so jo celo spretno prikrivali. Morda lahko ravno drzni preboj ženskih študij opredeli nekatere dele prebivalstva: Umberto Eco je bil predavatelj poznolatinskih poetik, preden je postal semiotik in ženska, se pravi pisatelj. Resnici na ljubo je treba povedati, da se je v zlati dobi klasične filologije, torej konec prejšnjega stoletja in na začetku tega, zelo veliko pisalo o ženskih antičnih avtorjih, pa tudi o likih in o socioloških in psiholoških vidikih položaja žensk, da o pravnem niti ne govorimo. Enciklopedija antičnih tekstov se obnaša do žensk liberalno: s kancem zlobe bi lahko rekli, da daje pečat tej izraziti arhivarski liberalnosti predvsem ljubezen do redkosti nasploh. V marsikaterem izmed teh tekstov je opaziti uživanje: zaprta populacija si je dovoljevala hedonizem in duhovitost v pisanju ter si našla - psihološko popolnoma razumljivo - prostor utopije svobode v svetu, za katerega se nihče več ni zanimal, niti bil odgovoren zanj. To utopično radost je občutil vsak, kdor se je poglobljal v antične tekste. In če se na tako pripravljenem terenu preučevanja nenadoma razcvetijo še čisto novi poganjki ženske pisave, *drugega*, zapeljevanja in podobnega, potem je bralčeva sreča brezmejnna. Toda šalo na stran: razen t.i. kanonskih študij, izdelave seznama imen žensk in avtorjev, so nam dejansko na razpolago možnosti novega branja avtorjev, ki so se nam v naši slepoti za tekst zdeli razumljivi. Aristofanes lahko v tekstu hrepeni po Evripidovem telesu že od tistega trenutka, ko s teksta odvrzemo breme avtentičnosti in resnice. Klasičnim filologom je treba dati le malo več časa, ker so kot grupacija izgubili naboj in ugled prve udarne vrste humanistične inteligence. Morda je bolje pustiti ob strani vprašanje dobre volje: kadar zelo klasičen klasični filolog prebere članek Fromme Zeitlin o ženski nestabilnosti kot gibalni grške tragedije, oziroma o *drugem* kot dramaturški osnovi, mu je treba dati časa, da spet pride do sape. Pravzaprav ni antičnega teksta, ki ga ne bi mogli ponovno brati, bodisi kot žensko književnost, bodisi kot vpisovanje

ženske pisave, bodisi v okviru ženskih študij oziroma v interdisciplinarnem sprepletu antropologije, zgodovine, psihologije in sociologije kulture. Ravno po zaslugi prvinske interdisciplinarnosti klasične filologije sem lahko zase potegnila ločnico med *žensko književnostjo*, se pravi književnostjo, ki jo pišejo ženske, *žensko pisavo*, torej branjemvpisovanjem, ki ni odvisno od spolnega statusa avtorja, in *ženskimi študijami*, akademsko uveljavljeno vedo, ki preučuje vlogo žensk in njihovo potlačitev v zgodovini.

Znano je, da je kljub politični raznolikosti v Jugoslaviji precejšnja enotnost v "večinskem mnenju" glede odnosa do žensk, tu vlada bolj ali manj odkrit "moškocentrični" pogled. Glede odnosa do žensk smo po mojem mnenju prav toliko ali še bolj v zaostanku za razvitim svetom kot pri političnem pluralizmu in demokraciji. Kakšen vpliv ima po tvojem tak odnos do žensk na tekoča politična dogajanja v Jugoslaviji, npr. na zlahka doseženo nacionalno homogenizacijo v posameznih republikah in pokrajinah, na discipliniranje socialno ogroženih delov populacije itd?

Te odgovornosti ženskam sicer ne morem naprtiti, ne morem pa tudi zamolčati, da bi bila po mojem mnenju ravno široka ženska akcija učinkovita protiutecž primitivni homogenizaciji po kakršnemkoli principu. Morda odgovarjam istočasno na vsa vprašanja v intervjuju, ampak... Aristofanove besede iz Aharnjanov o tem, da so ženske naravni nasprotniki vojne, in pragmatično jugoslovanstvo, ki sem ga prej omenjala (nasproti idealiziranemu in stereotipnemu), se združujeta v možni politični projekt: seveda govorim samo v svojem imenu, ko pravim, da ni zame noben problem razpravljati o istem minimalnem programu z razočarano bivšo partizanko, nepismeno Albanko pred sedmim porodom ali radikalno urbano lezbijko - kar je za večino mojih (naših) moških kolegov v podobnih primerih nepremostljiva ovira, začevši od nacionalnega pa do hierarhičnega in malomeščanskega kompleksa. Ženske v jugoslovanskem prostoru - karkoli pač ta prostor že je - bi morale tovrstno komunikacijo čim bolj razviti, preden se nekatere izmed nas spet ne podajo v boj "z ramo ob rami" in tako spet podležejo manipulaciji, ki se začneja s parolami o enakopravnosti in končuje v mizogini družbi. Minimalni program dandanašnjega časa bi lahko bila borba za mir, za opismenjevanje žensk in svobodo nad lastnim telesom, jutri pa pozitivna diskriminacija v prid žensk na najširši družbeni osnovi - predvsem pri zaposlovanju. Minimalni program predpostavlja tudi dobro razvito informacijsko mrežo, prodor v medije, morda celo specializirano žensko agencijo: v vsakem primeru pa stalno vznemirjanje javnosti. Pred nekaj dnevi sem v beograjskem ženskem lobiju predlagala ustanovitev

ženskega predvolilnega parlamenta iz vseh zainteresiranih strankarskih predstavnic, kot možni način medijskega preboja v restriktivni srbski situaciji; kolega "simpatizer" socialdemokrat je takoj napadel idejo, češ da je to "samo še en debatni krožek" (ženske debatirajo, moški vodijo dialog) namesto akcije (ženske se zbirajo, moški vodijo akcijo). Namesto tega smo poslali še eno resolucijo že obstoječi skupščini. Taisti "simpatizer" tudi misli, da bodo ženske glasovale tako kot njihovi možje. Morda res. Vendar pa naj mi bo dovoljeno, da si zamislim mali utopični *tableau*: pokorna žena prihaja na volilno mesto pod roko s svojim možem; on glasuje prvi; ona vstopa v kabino in, zdaj prvič sama in nenadzorovana, posebej če jo je ženska kampanja prepričala, da se lahko o svojem glasovanju mirno tudi zlaže, glasuje nasprotno od pričakovanega; seveda dobro ve, kaj je pričakovano, saj ni mož prav nič skrival pred njo, kakšna naj bi bila pravilna izbira. Pokorna žena naj bi po mnenju mojega kolega glasovala tako kot mož, in če bo treba, bo to potrdila tudi v naknadni anketi - upam, da mojemu kolegu. V nasprotju z moškimi, ki imajo za seboj porazno zgodovino dominacije in ponavljanja istih modelov znotraj nje, se lahko ženske še zmeraj zatečejo k strategijam, ki so jih razvile pod represijo in ki jih v nekolikanj novih okoliščinah niso zadosti uporabljale. Čim večji je razpon, čim večja je bila represija, tem večje so tudi te možnosti. Mislim, da so ženske v izrazito večnacionalni Srbiji veliko manj izpostavljene vplivu moško orientiranih cerkva (kot pa na primer prebivalke Slovenije), veliko bolj preplašene spričo agresivnega tiska in medijev, posebej zaradi vpliva na njihove otroke, veliko bolj vezane na kult mrtvih (na primer Srbkinje) in na zaprte ženske družbe (na primer Albanke), veliko bolj prepričljive v tradiciji ženskih pravic in privilegijev (na primer Vojvodinke) in veliko bolj občutljive ob vprašanju mešanih zakonov in družin; te ženske lahko že na prvih volitvah malce spremenijo pričakovani rezultat - pričakovan pač glede na moški del prebivalstva. S tem neodgovornim optimizmom končujem svojo volilno kampanjo.

Spraševali: Mirjana Ule, Tanja Renner

Intervju z Lynne Segal

Nova knjiga Lynne Segal "Slow motion - changing masculinities, changing men" je skoraj tako polemična kot best-seller "Is the future female?". Luise Trewavas se z Lynne Segal pogovarja o moških, spolnosti in spreminjanju sveta.

Komu je knjiga namenjena?

Namenjena je tako ženskam kot moškim, ki želijo na drugačen način razmišljati o odnosu med ženskami in moškimi. Knjiga se ukvarja s spreminjanjem odnosa moči med moškimi in ženskami. Izraža spoznanje, da se moški, posebno, če jih ženske spodbujajo, lahko in se spremenijo, ravno tako kot se lahko (in se tudi so) spremenijo ženske. Spolna politika predstavlja samo konico feminizma. Knjiga pa govori o porajanju možnosti ustvarjalne spolne politike. Namenjena je moškim, ki želijo končati staro "vojno spolov", moškim, ki želijo biti moški na manj zatiralen način. Verjamem, da je osrednje izhodišče ženskega pričakovanja sreče in enakosti vprašanje, ali se moški lahko spremenijo in ali se bodo spremenili.

V razpravi ste se osredotočili na to, kako se je ta razprava spremenila v zahtevo po politični spolni identiteti žensk - to pomeni, da ženske lahko "postanejo lezbijke", antiseksistični moški pa "gayi"...

V spolni politiki je veliko prostora za moraliziranje, pojmovanje dobrega in slabega ter za poenostavljanje. Ob kritiziranju seksizma, heteroseksizma in moških nasploh je mogoče razviti lasten tip moralizma - videti vse ženske kot spodobne in dobre. To je bila tema knjige "Is the Future Female?", ki se je ukvarjala s premikom, ki je v začetkih feminizma potekal od tega, da je bila naša naloga borba s seksizmom le sanjati o ustvarjanju nove ženske in novega moškega in poudarjanju ločevanja od moških. Knjiga, o kateri govorimo, predstavlja razširitev teh argumentov. Problema moških in moškosti se ne da skrčiti na nekaj skupnih karakternih lastnosti, ki jih imajo vsi moški. Obstaja veliko različnih tipov moških. Prevladujoči imidž heteroseksualnih moških je npr. vedno bolj kritiziran zaradi naraščajoče in očitne realnosti homoseksualnih moških. Kritizirajo ga tudi druge etno-moške skupine, kjer za moške ni nič nenavadnega biti prijazen, artističen in čustven... Pomembno je opazovati te razlike, da vidimo, kako se stvari spreminjajo in težave pri teh poskusih spreminjanja stvari. Vsakodnevna moč

odnosa med spoloma ne obstaja le v srcih in dušah moških, ampak tudi v rutinskosti družine, na delovnem mestu, v ideologiji itd. Moškost ne dobiva teže in moči iz nečesa v notranjosti moškega. Težo in moč dobiva iz strukture in institucionalne zgradbe moške dominacije.

Nekatere feministke dokazujejo, da imajo moški od seksizma korist. Zakaj naj bi se torej spremenili?

Ne gre preprosto za primer, da vsi moški pridobivajo na isti način zato, ker so moški. Ženske trpijo bolj. Toda nekateri moški trpijo prav zaradi tega, ker so moški. Delno je tako zaradi ogromne razlike med našimi ideali moškega, ki naj bi bil mogočen, samozavesten in avtoritativen, in tem, kaj moški v resnici čutijo ter kolikšni so njihovi življenjski dohodki. Lahko so nezaposleni, lahko jih zaničujejo in lahko so tako zelo daleč od idealov moškosti. Sploh ni povsem nedvoumno, da za spremembo tega stanja ne vložijo nobenega navora; različni moški bodo v različnih situacijah pokazali različne stopnje navora.

Anti-seksističnim moškim je jasno, da bodo zaradi bližjega odnosa z otroki in zaradi možnosti izražanja njihovih čustev le pridobili. Na te moške v njihovih skupinah/razredih ni bilo tako močnega pritiska, naj se izkažejo kot "pravi moški", zato jim je lažje videti, kaj je narobe pri macho imidžu in moškosti. Drugim moškim je mogoče težje videti, kaj je narobe pri macho ali nasilnih moških, vendar je mogoče, da so prav ti moški najbolj nesrečni. Torej obstaja mnogo razlogov za to, da moški dojemajo sami sebe kot tiste, ki se želijo spremeniti; obstaja pa tudi že veliko moških, ki so željo po spremembi jasno izrazili.

V knjigi sem izpostavila dve osrednji vprašanji: ali se moški lahko spremenijo in ali so se moški spremenili? Prvič: tako kot se lahko spremenijo ženske, se lahko spremenijo tudi moški. Poglejte razlike med moškimi in spremembe v zadnji generaciji. V 50-ih letih je bilo za moške sodelovanje v skrbi za otroke in dojemanje očetovstva kot varovanje otrok nadvse nenavadno. Če v kazalu knjig, napisanih v 50-ih letih, pogledaš pod "očetje", lahko prebereš: "poglej pod "matere". Danes na očetovstvo ne gledamo več na ta ločevalen način. Majhno število moških je danes že popolnoma vključenih v skrb za otroka. Mnogo moških danes pravi, da si želi bližnjih stikov s svojimi otroki. Ko pa pogledate družbene spremembe, ki bi očetom omogočile več stikov z otroki, teh preprosto ni. V bistvu so se poslabšali pogoji - danes je vedno več finančnih pritiskov, večja je potreba po delu izven delovnega časa, kar pomeni, da so moški, ki imajo majhne otroke, večinoma odsotni z doma. Torej, ko vprašamo, ali so se moški spremenili, moramo videti tako vse socialne kot tudi duhovne dejavnike. Ti so zelo realna zunanja ovira za spremembo.

Izpostavili ste nekaj načinov, preko katerih bi se morale spremembe izvršiti. Ti pa so: krajši delovni čas, več skrbi za otroke, izboljšanje materinskega in očetovskega skrbstva...

Bolj ali manj so to zahteve gibanja za svobodo žensk v 70-ih letih, ko smo nameravali zrušiti pregrade med privatnim (domačim) in javnim življenjem na delu. Ženske so hotele biti sposobne igrati polno vlogo v obeh, kar je pomenilo, da bi morali v obeh sodelovati tudi moški.

Danes mnoge levičarske zahteve kot posebne vsebujejo tudi feministične zahteve. Posebno v prispevkih, ki ste jih postavili v "Beyond the Fragments", ste skoraj dobesedno povzeli besedilo skupine, kot je KP Velike Britanije. Kaj pa ženko gibanje? Se je situacija spremenila?

Žensko gibanje ne obstaja kot nekakšna samostojna konkretna celota. Obstaja pa mnogo konkurenčnih idej in praks feminizma. Delno je žensko gibanje doseglo uspeh tudi zaradi vedno večjega števila feminizmov - obstajala je raznolikost mnenj, npr. razvoj črnškega feminizma.

Na splošno pa je optimizem v radikalni politiki upadel. Večina feministk je bila v začetku vključena v nacionalne politične aktivnosti, ki so potekale okrog starih feminističnih centrov, skupnosti vzgojiteljic, del bolj splošnega lokalnega radikalizma pa je bil vključen v centre za svetovanje, projekte samopomoči... Z vzponom thacherizma je veliko optimistične energije v teh projektih zamrlo. Ko sem s Sheila Rowbotham in Hilary Wainwright pisala "Beyond the Fragments", smo bile pozorne na vse te pozitivne zveze, toda, kar smo opisovale, je bil začetek konca teh bojov. Tega takrat nismo vedele! V 70-tih letih je bilo vprašanje nasilja vprašanje, kako opogumiti ženske, da bi se nasilju uprle in dosegle več kontrole nad našimi lastnimi telesi in našimi lastnimi življenji. Toda v 80-ih letih so se feministke začele bolj osredotočati na ženske kot žrtve moškega nasilja. To je tudi razlog, da je prišla v ospredje posebna analiza spola, in sicer tip radikalne feministične analize spolnosti. Ta analiza pa v ospredje ne postavlja trenutno najbolj radikalnega mišljenja o spolnosti, ampak tradicionalno; tako, da je ženska v vsakem primeru žrtev spolnosti. Daleč od tega, da bi pristajale na dominantno imagerijo in diskurz o seksualnosti, ki predpostavlja, da so moški močni - morale bi se mu zoperstaviti! To nas pripelje nazaj k vojni spolov, kar je po mojem mnenju pred-feministično in eden od načinov, na katere so ženske skorajda sprejele podrejeno vlogo, rekoč, "ali niso moški grozni!"

Prav tem idejam so v 70-ih feministke poskušale nasprotovati z izpostavljanjem mita o vaginalnem orgazmu, z zagovarjanjem aktivne ženske spolnosti ter se borile za pravico razpolagati s svojim lastnim telesom. Delno je bil to korak naprej od idej spolne svobode v 60-ih letih, vendar pa so seksizem teh idej hkrati tudi kritizirale. Seksizem heteroseksualcev ni neizbežen; lahko pa si (kljub težavam) predstavljamo bolj enakopraven medsebojen odnos med moškimi in ženskami. Prav tako lahko s pomočjo spolnosti lezbijk zagovarjamo od moških ločeno žensko spolnost. V 70-ih letih se nismo zanimale za vprašanje "ali niso moški grozni", pač pa za spremembo sveta.

Na zadnji nacionalni konferenci za svobodo žensk leta 1978 v Birminghamu je mnogo feministk odkrilo, da so načini, s katerimi razumemo osnovno vprašanje ženske zatiranosti, neverjetno različni. Razprava se je vrtela okrog vprašanja, ali je heteroseksualnost rdeča nit oz. osnovni izvor ženske zatiranosti. Če heteroseksualnost je osnovni izvor, potem bi morala osnovna aktivnost feministk postati ločevanje od moških, zavračanje moških in moške spolnosti. Čeprav je seksualnost središče ženske zatiranosti, je za večino socialističnih feministk to središče, zaradi njene povezanosti z bolj splošno odvisnostjo žensk. Ni ga mogoče ločiti od dejstva, da je v domačem okolju večina žensk odvisna od moških, da imajo ženske manj priložnosti ali so kulturno podcenjene. Podrejenosti žensk ni mogoče zreducirati na spolnost. Obstaja osnovna razlika med mano in Sheilo Jeffreys, ki bi zagovarjala, da je prav spolnost tista, ki žensko podreja.

Kako ženske sprejemajo izziv seksistične heteroseksualnosti?

Mislim, da s tem, ko postajamo neodvisne, samozavestne in močnejše kot ženske, in kot posameznice pridobivamo večjo oblast nad našo spolnostjo in vse pridobivamo bitko s tistimi dominantnimi imidži in predstavami spolnosti, ki so tako seksistične kot heteroseksistične. Naše vsakodnevne izkušnje s spolom in spolnostjo nam kažejo na to, da ideologija ne ustreza izkušnjam žensk, pa tudi mnogim izkušnjam moških ne. Če pogledaš moško literaturo in pisanje, celo pisanje največjih macho-moških, odkriješ, da veliko njihovih spolnih izkušenj pravi, da uživajo biti pasivni. Hočejo biti varovani in varovati. Pomembno je, da za seksističnimi predstavami o spolnosti vidimo mitologijo.

Na žalost mislim, da nekatere feministke spolno mitologijo preprosto sprejemajo kot resničnost, tako, da je ideološko spoznano kot resnično in pri tem ne napravijo nobene razlike. Mislim, da je boj v veliki meri kritika te ideologije in poudarjanja zapletenosti spolnosti. To je tisto, kar sama resnično ves čas počnem. Poudariti skušam

zapletenost in v tej zapletenosti možnosti za spremembo. To niso lahki načini spremembe. Sprememba nikoli ni lahka. Gre tudi za vprašanje občutka lastne poti pri tem. Ideologija in diskurzi moškosti, ženskosti in spolnosti NE ustrezajo našim izkušnjam, videti pa je, da nam odpirajo področje, kjer bi se lahko borili za spremembe. Kar vas motivira k spremembi, je to, da se tisto, kar hočete, ne ujema s tistim, kar so vam določili kot mogoče. Zdi se, da nam daje možnost ustvarjanja novih načinov vzpostavljanja zvez in novih pomenov.

Ne strinjam se s tistimi, ki bi hoteli s problemi pornografije, ki so v tem, da nas obkrožajo ekstremni seksisti, spolno eksplicitno predstaviteljev žensk, opraviti s klici po državni cenzuri. Državna cenzura je po navadi napadala lezbijke in gaye in vsakršno obliko ne-družinske spolnosti, podpirala pa naj bi patriarhalno obnašanje. V zvezi s pornografijo bi morali na splošno napadati seksizem, tako v policijskih in roparskih filmih kot v romantično domišljjskih televizijskih limonadah in spolno-eksplicitnih materialih. Zame so vsi enako pomembni. Vladajočemu seksističnemu imidžu pornografije bi moralo zoperstaviti drug seksualno ekspliciten material.

"Pozitivni imidž", tip pristopa k pornografiji?

Da. Prav to je zagovarjala skupina lezbijk iz Amerike. Gayle Rubin, Pat Califa, Ann Sintow - vse trdijo, da je tisto, kar moramo narediti, ustvarjati naše lastne, drugačne podobe ženske seksualnosti. Obstajajo drugačne poti - s poučevanjem o spolnosti, z neposrednimi akcijami odstranjevanja nezaželenega seksističnega materiala z mest, na katerih jih nočemo, npr. z delovnih mest, oglasnih desk, od koderkoli. Zdi se odveč omejiti našo jezo le na seksistično predstaviteljev eksplicitne seksualnosti. Če bi preprosto odstranili le spolno eksplicitni material, bi se vrnili nazaj v 50. leta, ki pa za ženske niso bila imenitna. Vsekakor pa to NI bil čas, ko ženske niso bile zlorabljene, posiljevane ali tepene. Verjeti, da v teh državah, kjer nimajo spolno eksplicitnega materiala, ni nasilja nad ženskami, ni poniževanja žensk, je čista neumnost. Mislim, da se moramo vprašati, zakaj nas eksplicitni seksualni material veliko bolj žali kot seksizem Bride katalogov, ali druge stvari, ki nas dnevno obkrožajo in poudarjajo moč, avtoriteto in osrednje mesto moških. Razumeti moramo, zakaj ženske kupujejo ljubezenske romane. Mislim, da zato, ker hočemo, da se moški do nas obnašajo arogantno, porogljivo in zaničevalno, kot to opisujejo v ljubezenskih romanih. Mislim, da je potrebno poudariti povezave med seksističnimi predstavami v pornografiji in seksizmom, sploh pa tudi izpostaviti nekaj problematičnih vprašanj o spolnosti in fantazijskem življenju žensk. Mogoče pa je, da se ne ujema povsem z našim femin-

ističnim scenarijem. Med našo fantazijo in realnostjo ni enostavne povezave. Naše fantazije ne ustrezajo nujno tistemu, kar bi nam ugajalo v realnosti in mogoče bolj ustrezajo scenariju iz otroštva.

Na nesrečo se v medijskih predstavah feminizma njegovi argumenti zvedejo na en sam poseben tip feminizma: ne-spolni. Ta tip radikalnega feminizma se smatra za feminizem.

Delno je to tudi razlog, da se danes mnogi ljudje, ki sodelujejo pri delu za realizacijo ženskih interesov, ne izrekajo za feministe. Današnji problemi so seveda drugačni od tistih pred desetimi leti. Znebiti se moramo Thacherjeve. Del feministične retorike s konca 70-ih let je postala večja polarizacija med moškim in žensko. Veliko žensk se nima za feministke in veliko delavk se v feminizmu ne najde. Saj delimo skupno usodo z moškimi v naši skupini. Če smo torej žene rudarjev in če naši možje izgubijo službo, bo boj za rudarske jaške postal osrednji problem. Zdi se mi, da interesi žensk ne bodo vezani le na vprašanje spola, ampak na skrb za dom, otroke in skupnost. V tem pomenu je vsako izhodišče feministično, saj so ženske v vse to tudi vpletene.

Vendar nekaj radikalnih feministk trdi, da je za ženske GLAVNO izhodišče nasilje moških.

Mene so zelo močno kritizirali zaradi mojih pogledov na nasilje. Verjamem, da problem nasilja ne izhaja zgolj iz spolnega razmerja. Če moškost enačimo z nasiljem, potem ne vemo mnogo ne o moškosti ne o nasilju. Med nasiljem in socialno konstrukcijo moškosti sicer obstaja zveza, vendar pa obstajajo tudi nežni in nenasilni moški. Nasilne so lahko tudi ženske. Nasilje je produkt nasilne družbe, je produkt zatiranja in deprivacije. Toda to je za nekatere feministke sila sporno. Kot je ogromno moških, ki so vpleteni v spolno zlorabo otrok, tako tudi feministične izjave, da lahko vsak moški postane zlorabitelj otrok, ne pomagajo ravno veliko pri razumevanju spolne zlorabe otrok. Celoten kontekst moško dominantne družbe seksizma in razumevanja spolnosti je odločilen za razumevanje vprašanja, zakaj se zloraba otrok in seksualno nasilje nasloh pojavljata. Ne morem pa mimo (čeprav to nekatere druge feministke lahko) drugih dejavnikov, na katere so opozorile raziskave, da so zlorabljevalci bili kot otroci tudi sami zlorabljeni; ali pa drugih vzrokov za dejanja, ki so jih zagrešili pod vplivom stresa zaradi nezaposlenosti ali zaradi neskladja med njihovimi ideali in njihovim stvarnim življenjem. Vse to pripomore k nastajanju moškega nasilja. Vendar pa ga to seveda ne opravičuje. Za ta tip nasilja ni nikoli nobenega opravičila. Vsekakor pa moramo

razumeti ta dejstva, kajti če jih ne moremo razumeti, ne moremo proti temu nič storiti. Moških pa ne moremo kar odpraviti.

Iz revije Rouge, Issue 2, Spring 1990

Prevedla Jerneja Sever

PRIKAZI RECENZIJ

Marvin Olasky

The Press and Abortion, 1938-1988

Lawrence Elabaum Associates, Publishers

1988 Hillsdale, New Jersey, Hove and London

Prevedla Jerneja Sever

Marvin Olasky se je lotil enega od odločilnih vprašanj v sodobni politiki: vprašanja splava. Avtor ugotavlja, da so informacije glede abortusa v obdobju 1838-1962 v tisk le kapljale, medtem ko je potem nastopilo obdobje poplave informacij. Zato je za prvo obdobje uporabil prav vse informacije iz tiska, ki so mu bile dostopne, pri predstavljanju drugega obdobja pa se je omejil samo na tiste vire, preko katerih je lahko povzel glavne tokove pro in antiabortusne vojne.

Pomembno vprašanje terminologije avtor zastavlja že na začetku. Zaznal je, da ni nepomembno kako govori o obeh nasprotujočih si gibanjih glede legalizacije splava. Gibanji se sami imenujeta "gibanje za življenje" in "gibanje za izbiro". Po tem kriteriju se kaže, kot da gre za boj na dveh neprimerljivih ravneh. Nobeno od obeh gibanj se ni zavzemalo in se ne zavzema za smrt, kar implicira prvo poimenovanje. Zato avtor striktno uporablja manj obremenjena termina proabortusno in protiabortusno gibanje.

V drugem spornem primeru glede poimenovanja abortiranega fetusa pa se je odločil za striktno uporabo termina nerojeni otrok.

Vsebinsko je delo razdeljeno na tri velike sklope: prva abortusna vojna od 1838-1910, govorjenje nerojenemu otroku, 1910-1965 in druga abortusna vojna od 1965- .

Avtor, sledeč tisku, predstavlja senzacionalizem zgodb iz 19.stoletja, ki so vezane na splav. Tu gre za posameznosti iz deprivatiziranega življenja tistih, ki so splave delali in v glavnem mladih deklet, ki so splavljale nerojene otroke. Avtor sledi zmagoslavju antiabortusne kampanje v 19.stoletju, ki se je izkazala v zakonodaji, ki je omejila in preganjala abortus, v padcu števila oglasov tistih, ki so delali abortuse, naraščanju števila aretiranih ali javno osiranih zdravnikov-abortistov.

Kot javno sporno vprašanje se je abortus v Ameriki prvič pojavil leta 1712, ko je Benjamin Wadsworth zapisal, da je že vsaka pomisel na

odstranitev sadu iz materinega naročja zaznamovana s krivdo umora, ne glede na to ali je abortus izveden ali ne. V razmerah ideološke vladavine krščanskega etosa je bil abortus etično in pravno nedovoljen, tako da se je lahko dogajal le v ilegali.

Velika sprememba v odnosu do abortusa je nastopila leta 1838 s kombinacijo sprememb na področju teologije, demografije, kulturnih vzorcev in na področju množičnih medijev. Na tej osnovi se je porodila ideja o novem biznisu - splavljanju nerojenih otrok. Idejo so uspešno začeli prodajati z oglašanjem v dnevnem časopisu. Pri tem je bila najbolj uspešna gospa Restell, ki je postala simbol gibanja za legalizacijo splava v sredini devetnajstega stoletja. Abortuse je opravljala iz humanitarnih razlogov: ker bi novi član družine preveč obremenil družinski standard in pahnil obsoječe člane v smrt, ker bi porod ali nosečnost lahko ogrozila materino življenje, pa tudi za to, da se je obnovil menstrualni cikel. Proti gospe Restell se je postopno dvignila ostra opozicija, ki je zahtevala za monstrum (zanjo), ki žre otroke še kaj več kot samo obešanje. Kljub temu pa se je novi biznis dobro prijel in dobil še nove pristaše. V poznih šestdesetih letih in v začetku sedemdesetih let 19. st. je dokončno zmagala protiaortusna koalicija, ko so se pojavili naslednji naslovi knjig: Zločin proti fiziologiji, Zločin proti morali ipd. Abortusniki so nadaljevali z oglasi, ki so oznanjali kdo odpravlja menstrualne težave, kdo se ukvarja z zdravljenjem intimnih bolezni ipd.

Antiabortusna kampanja je prinašala škandale, ki so se gojili na številnih smrtnih primerih nesojenih mater. Proabortusno gibanje pa je kazalo na razredno strukturo umrlih abortirank. Šlo je za mlada dekleta iz nižjih razredov, ki si niso mogle pravočasno zagotoviti dobrega zdravnika. Zmaga protiaortusnikov se je simbolno potrdila najprej z aretacijo gospe Restell še bolj pa z njenim samomorom v 65 letu starosti, ki ga je izvršila zaradi pritiskov javnosti.

Zgodnja leta 20. stoletja so prinesla zmago in poraz anti abortusnih sil. Zdravniki iz Chichaga in drugih mest so začeli ostro nastopati proti časopisom, ki so objavljali vse več oglasov za splave. V začetku dvajsetih let so se okrepili zagovorniki legalizacije splava, ki so se sklicevali na procese emancipacije žensk in legalizacijo splava v Sovjetski zvezi. Prišlo je do razcepa med zdravniki, ki niso več enoglasno zagovarjali prepoved splava, okrepilo pa se je gibanje za nadzor rojstev. Pojavila se je teza, da je nerojen otrok samo nezrel sadež, ki brez škode odpade z drevesa. Sicer pa so tudi v tem času časopisi polnili stolpce s senzacionalnimi zgodbami iz abortirnih dvoran,

predvsem pa z zgodbami o življenju abortusnikov in njihovih aretacijah.

Čeprav so antiabortusniki zmagali v oglasni vojni, so izgubili strani z novicami. V teh novicah pa so časnikarji prikazovali lakomnost abortusnikov in ne več abortus kot zlo samo po sebi. Tako so premaknili ost javnega mnenja z vprašanja abortusa na vprašanje korupcije, ki je postalo v zvezi z legalizacijo abortusa naskrat najpomembnejše. Na tej osnovi se je proabortusno gibanje postopno okrepilo, hkrati pa so poročila o abortusih postala nevtralna. Na začetku druge svetovne vojne, ko je razdalja med življenjem in smrtjo postala zelo kratka, je tudi argument moralstva nerojenih otrok povsem zamrl. Vse bolj so se pojavljale trditve, da je za omjevanje legalizacije splava kriva samo ena cerkev in njena teološka dogma. Proti temu pa je rasla zahteva po tem, da mora biti zadnja odločitev glede splava v rokah noseče ženske. V javnosti se je pojavila tudi delitev na slabe in dobre abortusnike, s čimer niso bili več vsi moralno preganjani. V poznih petdesetih letih so prešli v ofenzivo proabortusniki, ki so se zadeve lotili s strateškimi načrti. Med voditelji gibanja so bili ugledni zdravniki, liberalni teologi in pravniki. Nastopali so proti religioznim tabujem za izboljšanje psihičnega in fizičnega stanja žensk in mater. Oblikovali so posebne kriterije za zdravstveno opravičilo abortusa. Najradikalnejši so utemeljevali medicinske razloge, po katerih je možno v vsakem primeru opraviti splav pri katerikoli ženski. Vse so namreč tako ali drugače bolne, ali pa jim bolezen grozi. Šlo je predvsem za psihične bolezni. Uveljavilo se je stališče, da so ilegalni abortusi bolezen družbe.

Leto 1962 je bilo prelomno. Na sceno je stopilo javno mnenje, ki so ga pripravili v petdesetih letih. Na osnovi poročil o dveh smrtnih izidih ilegalnega abortusa se je javnost usmerila proti ilegalnemu abortiranju. Poleg tega pa se je uveljavila pravica do abortusa zaradi posledic uspalvalnih tablet na zarodek. Vrsta otrok se je rodila brez udov. Istega leta je Gallupov institut objavil prvo raziskavo javnega mnenja o abortusu. V preispraševanju javnega mnenja leta 1965 je še vedno večina američanov za abortus v določenih mejah - ko gre za posilstvo, incest, deformiranost fetusa ali ogrožanje materinega življenja.

Nove spremembe je prinesla seksualna revolucija sredi šestdesetih let z geslom da je naše telo naš jaz. O njem imamo pravico odločati sami, kar zlasti velja za noseče ženske. Tisk je ignoriral obstoj nerojenih otrok v primeru, ko gre za abortus. Ustanovljena je bila posebno združenje za opuščanje in preklic zakonov o abortusu (NARAL). V začetku sedemdesetih let so se v vseh zveznih državah ponovno odločali o zakonih o abortusu. V štirih so sprejeli popolno legalizacijo abortu-

sa, v petnajstih omejeno legalizacijo abortusa, v 31 državah pa so bili proti spremembi obstoječe zakonodaje, ki abortusu ni naklonjena.

V drugi polovici sedemdesetih let so v sklopu prodora neokonservativizma na politično sceno postopno prodirala tudi stališča proti legalizaciji splava. Vrhunec je kampanja doživela s prikazovanjem filma *Tih krič*, ki ga je katoliška cerkev prikazovala tudi pri nas. Možnost transplantacije organov pri fetusih je v osemdesetih odplra novavprašanja abortusa zlasti v tisti točki klasične argumentacije za abortus, ko gre za deformacijo fetusa.

Zgodovina priča, da je v primeru, ko raziskovalni žurnalizem ni brskal po abortusih, tudi interes javnosti padel in tudi zakoni proti abortusu niso bili tako rigorozni kot v tistih časih, ko je bila javnost nasršena ob javnih zapisih posameznih zgodb o abortusih.

Delo je bogato dokumentirano, saj prinaša kar štirideset strani opomb in virov.

Igor Lukšič

Heinz Kohut - ANALIZA SEBSTVA

(Naprijed, Zagreb 1990)

Delo Heinza Kohuta, **Analiza sebstva** (v je izvirniku izšlo leta 1971), sodi med klasična dela, ki s teoretskega in psihoterapevtskega gledišča tematizirajo pomen narcističnega obdobja v otrokovem razvoju in njegov vpliv na izgradnjo psihične strukture. Kot tako predstavlja omenjeno delo nadgradnjo in sintezo avtorjevih prejšnjih del, posebno: "Forms and Transformations of Narcissism" (1966) in *The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders, The Psychoanalytic Study of the Child* (1968).

V teoretskem pogledu se avtor uvršča med zastopnike tako imenovanega "mešanega modela" skladno s katerim združuje spoznanja klasične psihoanalize in interpersonalne psihologije, zaradi česar mu mnogi kritiki očitajo eklektičnost in revizionizem. Ne glede na številne kritike, ki so nedvomen dokaz vplivnosti Kohutovega dela, pomeni srbohrvatski prevod dela v okviru knjižne zbirke "Psiha" teoretsko obogatitev našega prostora, saj je imelo delo močan vpliv na kasnejše teoretike narcizma kot so Argelander, Ziehe, Lasch (prevod njegovega dela **Narcistička kultura** je pred kratkim izšel pri isti založbi), ki je svoj čas kulminiral v pravem gibanju "kohutizma" v Ameriki.

Kohut v delu analizira simptome (kot so tesnoba, občutki praznine, pomanjkanje energije pri delu), ki jih terapevti zaznavajo pri vedno večjem številu pacientov in jih ni moč preprosto uvrstiti v nevrozo, psihozo ali v sklop mejnih primerov. Središče motenj je locirano na sebstvo, kar se razlikuje od nevroz, kjer je težišče na Ojdipovem konfliktu. Avtorjevo spoznanje izhaja iz trditve, da gre za narcistične motnje, ki so strukturno določene preko pomanjkljive zgradbe psihe.

S pojmom **sebstva** razume avtor vsebino mentalnega aparata (klasična psihoanaliza je to označevala s tročlenim konceptom jaz, nadjaz in ono) s pomočjo katerega se preko objektov sebstva (pomembnih drugih), ki jih otrok doživlja kot del sebe, počasi skozi procese zrcaljenja, idealizacije, razvije individualna psihična struktura. Takšna konceptualizacija izopstavlja pomen izkušenj, odnosa med otrokom in pomembnimi drugimi, s pomočjo katerih otrok gradi še neizoblikovano sebstvo. Normalen razvoj otroka poteka prek obdobja

primarnega narcizma do izgradnje "velikega sebstva" in "idealiziranih objektov sebstva". Glavni narcistični konfiguraciji, ki ponazarjata to obdobje sta antitetični trditvi: "Jaz sem popoln. Ti si popoln, ampak jaz sem del tebe." S primerom teh dveh trditev lahko ponazorimo dva glavna procesa v razvoju otroka, kjer normalen potek vodi preko "optimalne frustracije" razočaranja nad starši in spoznanja lastnih omejitev do integracije "velikega sebstva" v jaz (vpliva na samospoštovanje) in idealiziranih objektov sebstva v idealizirani nadjaz (vrednote, ideali). Lom specifične objektivne slike vodi preko interiorizacije do introjiciranih oblik, ki tvorijo strukturo psihe.

Izvor narcističnih motenj avtor pojasnjuje s travmatskimi doživetji otroka, ki izhajajo iz genetske podedovanosti, predvsem pa iz narcističnih fiksacij staršev. Motnje v enem izmed delov psihe, "velikem sebstvu" ali "idealiziranih objektih sebstva", ne omogočajo "optimalnega ponotranjenja" spričo česar ostaja pomembni del psihe odcepljen od jaza. V prvem primeru je onemogočen razvoj tistih psihičnih funkcij, ki so odraz stališč, karakteristik, odnosov pomembnih drugih do otroka, in ki se izražajo v "velikem sebstvu". V drugem primeru pa neuspešne idealizacije vplivajo na razvoj nadjaza, ki ostaja pod arhaičnimi zahtevami sebstva. S temeljno ugotovitvijo, da narcistične motnje niso pogojene s ciljem, temveč z naravo in kakovostjo nagonске energije, je Kohut razumevanje narcizma zastavil kot strukturni problem, kjer arhaične konfiguracije, neintegrirane v ostali del psihe, povzročajo energetsko osiromašeno delovanje odrasle osebe in stalen strah pred prodorom nerealnih zahtev arhaičnega sebstva v jaz.

Realistično delovanje posameznika onemogočajo simptomi, ki izhajajo iz obrambnega mehanizma pred občutki praznine, nič. Zaradi tega so strah pred izgubo objekta in težnje po simbiotični zvezi z objektom, ki jih občuti posameznik, v funkciji psihe, ki je ostala v nekem pomembnem smislu nedograjena. Tesnoba izhaja iz spoznanja ranljivosti sebstva zaradi možne fragmentacije sebstva in vdora neintegrirane narcistične energije v jaz. Pri tem je zanimivo, da Kohut večino asocialnega vedenja načelno ne pojasnjuje z manjkom v nadjazu in preveliko impulzivnostjo, ampak s šibkostjo jaza. Razume ga kot izraz potisnjenih mehanizmov "velikega sebstva". Asocialno in socialnopatološko obnašnje avtor razlaga kot obrambno strategijo posameznika pred zanikovanjem samega sebe in nizkim samospoštovanjem, ki bi nastopilo brž ko bi s takšnim obnašanjem prenehal.

Iz teoretske konceptualizacije narcizma avtor izpeljuje obrazce psihoterapije narcističnih motenj. Ta temelji na prenosu energije tistega dela psihe, ki je ostal neintegriran. V tej zvezi loči med idealizirajočim

in zrcalnim prenosom. V prvem primeru gre za ožvljanje tistega dela psihe, ki je del narcistične energije investiral v pomembne druge, tako da se ga znova aktivira, v drugem pa za obuditev stanja v katerem se otrok tesno povezan z materjo čuti vsemogočnega. V primeru obeh procesov se izkaže, da gre v osnovi le za dve strani iste razvojne stopnje in ker nastopata simultano je njuno ločevanje zgolj hipotetično. Cilj psihoterapije naj bi bil v krepitvi jaza in nadjaza, s prenašanjem narcističnega libida iz arhaičnih objektov na ostalo psiho, kar naj bi omogočilo izgradnjo tistih struktur jaza, ki regulirajo nagone in povečujejo samospoštovanje posameznika.

Izvorni prispevek Kohutovega dela je mogoče strniti v ugotovitev, da se samostojnost individuuma vzpostavlja le preko tesne odvisnosti otroka od pomembnih drugih v najbolj zgodnjem obdobju njegovega življenja. Odnos do sebe je tako vedno posredovan prek odnosa do drugega, se pravi tistih pomembnih drugih, ki usodno vplivajo na kasnejšo samopodobo samospoštovanje odrasle osebe. Z malo bolj kritičnega gledišča na pojmovanje narcizma pri Kohutu pa je mogoče reči, da je povsem upravičeno opozoril na pomembnost psihičnega razvoja v predojdipalnem obdobju, katerega patologije utegnemo pustiti najtrajnejše in najgloblje posledice v odraslem posamezniku. Vendar pa pri tem konceptualiziranju preveč neposredno presaja spoznanja psihoterapevtske prakse v teoretski model. Posledica tega je površinskost in nesistematičnost teoretskega modela, ki sta dodatno vzpodbujeni s konceptualno nedosledno navezavo na psihoanalizo in psihologijo jaza. Avtor poudarja pomen strukturne izgradnje psihe, vendar pa ob tem spoznanja o načinu posredovanja med objektom in subjektom, o pomenu, ki ga ta dva pripisujeta realnosti, participiranju in odklanjanju le-te, ostajajo minimalna. To je razvidno tudi v tem, da avtor pri razlagi vedenjskih motenj kot asocialnega obnašanja le-tega ne interpretira na nivoju socialne patologije, in zato tudi ne pojmuje socializacije kot socialno pogojenost bioloških dejavnikov. Zato ostaja na ravni individualne razvojne psihologije in razume narcizem kot naravno razvojno linijo, narcistične motnje pa kot zlom med subjektom in njegovim prisvajanjem družbene realnosti. Negativne značilnosti, ki sledijo iz tega spodletelega razmerja Kohut razume kot deficit posameznika. Tako koncept tualizirani terapiji pa je mogoče z bolj socialno kritičnega gledišča očitati, da gre za subjektiviranje problemov, katerih vzročni mehanizmi imajo lahko tudi bistveno socialne dimenzije; v praksi pa to lahko pomeni prirejevanje subjektov na družbene danosti. Teoretska vpeljava socialnega razumevanja proizvodjanja psihične strukture, bi lahko pozitivno dopolnila in razširila domet Kohutove analize, ki se omejuje na osrednjo tezo o

narcizmu kot deficitu posameznika. Obenem pa bi pomaknila razpravo v smeri širše problematizacije socialnih razmer, ki so, kar zadeva omogočanje identifikacije in individualizacije vsaj ambivalentne če že ne omejevalne. Šele tako konceptualno razširjena analiza bi lahko pokazala, kako je navidezno vse bolj avtonomen subjekt obenem vse slabotnejši individuum.

Darja Zorc

ŽENSKE V ZASEBNI IN MEDNARODNI DELITVI DELA

O knjigi Marie Mies: "PATRIARHAT IN KAPITAL"

Če govorimo o specifično spolni delitvi dela znotraj družine, se moramo zavedati, da gre pri tem za eno poglavitnih področij, na katerem se je zahodno feministično gibanje druge polovice 20. stoletja odcepilo od teoretičnih, vsebinskih in metodoloških pozicij tradicionalnih ženskih gibanj, kot tudi ortodoksnih levičarjev.

Medtem, ko so se le ti namreč popolnoma strinjali z družbeno pogojeno ločitvijo zasebnega gospodinjstva - ali, v marksistični terminologiji - reproduktivnega dela na eni strani, na drugi pa plačanega dela, ki je zanje predstavljal edino področje, v katerem so si lahko predstavljali tako revolucijo, kot tudi osvoboditev ženske, so feministke postavile pod vprašaj ne samo navedeno diferenciacijo, temveč tudi sama pojma "dela" in "ne- dela". Z isto metodo se je razvila tudi kritika ločevanja politike (v svojem dobesednem pomenu, ne pa samo v smislu odločanja oblastniških struktur) in ekonomije, ki izhaja iz ostalih dualističnih razcepov evropske civilizacije. S tem, ko so ženske pričele oznanjati področje osebnega in "zasebnega" kot politično področje, so odprle tudi prostor za nove, kvalitativno drugačne interpretacije in definicije tistega dela, ki se po navadi opravlja v "zasebni" sferi, torej gospodinskega dela.

Ta novi diskurz je pomenil temeljno kritiko tradicionalne levice, ne samo, kar se tiče njenega pojma politike, temveč tudi, kar se tiče njenih teoretičnih pozicij. Zato ni čudno, da je ravno ta diskurz o gospodinskem delu predstavljal prvi primer masovnega vključevanja moških v feministično diskusijo.

Vendar pa je ta nova zavest o dejstvu, da je gospodinsko delo po definiciji izključeno iz same analize kapitalističnega sistema in, da je ravno preko tega mehanizma postalo neke vrste "kolonija" ter vir socialno nedoločena izkoriščanja, privedla tudi do spoznanja potrebe po raziskovanju drugih področij kolonializacije neplačanega dela, predvsem dela malih kmetov in žensk v deželah t.i. "tretjega

sveta". To diskusijo so pričele razvijati predvsem zahodnonemške feministke, ki so prve pokazale na vzročno povezavo marksističnega neupoštevanja ženskega dela in njegove slepote za vse oblike neplačanega dela v kolonijah.

Pri tem gre za vprašanja o razmerju med patriarhatom in kapitalizmom, ali z drugimi besedami, za odnos med zatiranjem in izkoriščanjem žensk znotraj paradigme neprestane akumulacije in večne "rasti" na eni, ter odnosa med kapitalističnim patriarhatom in izkoriščanjem in podjarmljenjem "tretjega sveta" na drugi strani.

Na prvi pogled se zdi, kot da gre tukaj za akademska vprašanja. Vendar pa vsak globalnejši pristop k tej problematiki kaj hitro pokaže, da se ta vprašanja tičejo vsch žensk in njihovega vsakdanjega življenja, kot tudi samega ženskega gibanja, njegovega obstoja in njegovih političnih smernic. Če namreč ne bo mogoče najti zadovoljivih odgovorov nanje, se kaj lahko zgodi, da bo ves feministični upor zašel pod okrilje uničujočega modela kapitalistične akumulacije, ki še kako potrebuje vitalnost tovrstih gibanj.

Knjiga nemške sociologinje Marije Mies z naslovom "Patriarhat in kapital - ženske v mednarodni delitvi dela", ki je lani v predelani in izpopolnjeni izdaji izšla na Dunaju, predstavlja klasično delo tovrstne problematike.

Marija Mies trenutno deluje kot profesorica socialne pedagogike na univerzi v Koelnu. Kot znanstvena raziskovalka je več let preživela v Indiji, kjer je napisala več odmevnih študij o problemih žensk v mestih in na deželi. Od leta 1969 je aktivna v zahodnonemškem ženskem gibanju kot soustanoviteljica več tamkajšnjih feminističnih projektov. Več njenih zgodnejših del sodi med klasike ženskega gibanja na zahodu. Naj omenimo samo nekatere: "Indische Frauen zwischen Unterdrueckung und Befreiung", (1973;1986), "The Lacemakers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the Worldmarket" (1982), "Indian Women in Subsistence and Agricultural Labour" (1983) ter zelo odmevno delo, ki ga je izdala skupaj s Claudio von Werlhof in Veroniko Bennholdt - Thomsen, "Frauen, die letzte Kolonie". Trenutno pa je aktivna predvsem v mednarodnem uredniškem odboru časopisa "Reproductive and Genetic Engineering (RAGE)".

Maria Mies se v navedeni knjigi ne zadovolji s tezo, da sami moški kot taki zatirajo in izkoriščajo ženske. Poleg hierarhične delitve spolov obstajajo tudi globalnejše, socialne in mednarodne napetosti, ki so v tesni povezavi z razmerjem oblasti med moškim in žensko. Zato razvije tezo, da si feministično gibanje ne more več privoščiti ignoriranja

mednarodnega ustroja delitve dela in sodobnih oblik skritega imperializma postindustrijskih družb. Pri tem pa se je potrebno tudi globalno distancirati od starega argumenta, ki so ga priklicali v življenje znanstveni socialisti, in po katerem gre pri t.i. "ženskem vprašanju" za "stransko protislovje", ki spada v področje ideologije, nadgradnje ali kulture.

Zato se zavzame za novo obliko feministične analize in družboslovja, ki naj bi izhajalo iz globalnejših perspektiv, kajti samo na ta način bo mogoče premostiti trenutno brezno med ženskami zahodnih industrijskih držav in ženskami t.i. "tretjega sveta". To brezno predstavlja zanj zgodovinsko posledico kapitalističnega patriarhata, ki je že v renesansi privedel do začetka procesa integracije vsega sveta v celovit sistem izkoriščanja in akumulacije kapitala (svetovni trg). Ta proces je strukturno ločil posamezne regije in ljudi - predvsem ženske -, istočasno pa jih je postavil v protislovno razmerje. Ženske v razvitih deželah so postale "gospodinje" in so v tej svoji vlogi navidezno sodelovale pri izkoriščanju svojih sester v kolonijah. Tovrstne kolonialistične razcepljenosti pa brez patriarhalnega ustroja razmerja med moškimi in žensko ne bi bile mogoče. Poglavitna naloga trenutne feministične analize je torej v iskanju novih poti izven okvira tovrstnih struktur in v iskanju skupnih točk ter povezav med ženskami v industrijskih in tistimi v t.i. "nerazvitih" državah, ki proizvajajo velik del potrošniškega blaga, ki polni blagovnice "razvitega" sveta.

Avtorica svojo poglavitno tezo o tem, da temelji ustroj svetovnega trga na kombinaciji specifične spolne in mednarodne delitve dela, podrobno utemeljuje s stvarnimi podatki in izsledki najnovejših ekonomskih, socioloških in politoloških raziskav.

Razčlenitev postavljenega diskurza se prične z novejšo zgodovino mednarodnega ženskega gibanja, ki ji sledi raziskava družbenih izvorov delitve dela po spolih ter z njo povezanega zatiranja čarovnic, kolonializacije in reinterpretacije gospodinjskega dela kot osnov za razvoj sodobne znanosti, gospodarstva in politike. Pri tem se dotakne tudi vprašanja o tem, zakaj t.i. "realsocialistični sistem" v deželah vzhodne Evrope ni odpravil patriarhalnega razmerja med spoloma in postavi tezo, po kateri to razmerje ni posledica bioloških ali kulturnih pogojev, in tudi ne izključni rezultat ekonomskih faktorjev, temveč, da temelji na nasilju, ki predstavlja zadnjo skrivnost belega moža, s pomočjo katere mu je uspela kolonializacija narave, žensk in tujih kultur, in s pomočjo katere ohranja in izgrajuje svoj navidezno miroljuben in svoboden svetovni trg.

Zato se Maria Mies zavzema za ekološko-feministično perspektivo drugačnega ustroja družbe, v kateri sreča, avtonomija in svoboda ne bi več temeljile na izkoriščanju in podjarmljanju narave, žensk in tujih narodov.

Podatki o knjigi:

Mies, Maria: Patriarchat und Kapital - Frauen in der internationalen Arbeitsteilung, (Rotpunktverlag, Wien 1989 (2.izd.)

Women in Western Political Philosophy

(eds. Ellen Kennedy and Susan Mendus)

Ženska filozofija seveda ne obstaja. Politična, 'zahodna' ali kakršnakoli druga filozofija, nobena ne more biti niti moška niti ženska, ne represivna, tolerantna ali kaj podobnega. Nekaj popolnoma drugega pa je (ali bi vsaj načeloma moralo biti), če razpravljamo o 'ženskah' v filozofiji in njeni zgodovini.

Toda tudi v tem primeru se moramo najprej vprašati, kakšno entiteto predstavljajo 'ženske'. Način, kako se pojavlja ta kategorija v ženskih študijah, je včasih nekoliko simptomatičen. Kljub vsemu boju proti samoumevnosti, ki se tu pojavlja kot osnovna argumentacijska strategija, bi lahko namreč kaj hitro prišlo do tega, da bi zdaj 'ženske' zapolnile mesto, ki je ostalo prazno po dekonstrukciji 'Ženske', potem torej, ko je postalo nemara že splošno sprejeto stališče, da je 'Ženska' proizvod kulture in zgodovine ali da je diskurzivna tvorba, nekaj, kar v različnih in razpršenih diskurzih o ženskah šele nastane.

Razprave o podobi ženske v politični filozofiji, ki so zbrane v knjigi **Women in Western Political Philosophy**, se vrtijo okrog problema razlikovanja in razmejevanja med javnim in privatnim, političnim in domačim, državo in družino. Na vprašanje, kako osvoboditi 'ženske' in jih rešiti tradicionalne, zgodovinsko pogojene vkleščeni v eno od obeh sfer, nam kot odgovor ponujajo dve temeljni strategiji.

Pri prvi gre za poseg v samo sfero političnega, ki bi jo bilo treba feminizirati, spremeniti po meri 'ženske', če lahko tako rečem, ali pa po zgledu romantikov, kot pravi Ursula Vogel, po zgledu Humboldta, Schleglerja, Schlegla, Caroline Schlegel in Dorotheje Weit, sfero političnega in javnega sploh zavrniti ter radikalno vztrajati v nasprotnem, v zgolj individualni človeški eksistenci, v varnem zavetju "družinskega". Druga, nemara bolj razširjena, pa poskuša razgraditi verigo, ki začenja pri anatomskih razlikah med spoloma, zmožnosti žensk za reprodukcijo in s tem povezanimi psihičnimi lastnostmi (med katerimi prednjačita podredljivost in čustvenost), in končuje s sklepom, če nekoliko pretiravam, o načelni nezdržljivosti ženske narave z območjem javnega in političnega.

Toda kljub vsej antiesencialistični nastrojenosti takšnih razprav in nenehnemu razgrajevanju kategorije ženskosti (razgrajevanju ideo-

logij, ki se spletajo okrog nje, a tudi filozofij, ki ne vidijo kratkega stika med univerzalnim in zgodovinskim), ta temeljna nastrojenost ne seže do same konceptualizacije razlike med obema sferama. Konec koncev ju zenači s sociološkimi kategorijami in podredi funkcionalistični razlagi, tako da imamo na eni strani spet 'družino' in sfero privatnega, na drugi pa družbeno, javno in politično. Kar bi bilo torej treba ravno tako postaviti pod vprašaj, je sama meja med obema sferama, sama artikulacija te meje, kar je na primer v spisu o razsvetljenstvu nakazal že Kant, s katerim se zbornik začne. V javnosti rezonirajte kolikor hočete, pravi, toda privatno, v sferi zasebnega bodite pokorni, in težko bi si to razliko razložili kot, denimo, razliko med moškimi državljani in ženskami kot člani neke druge, ožje, družinske skupnosti.

Namesto da bi razprave o 'ženskah' v politični filozofiji poskušale zastaviti problem in razčleniti njegovo strukturo, se mestoma že vnaprej odločijo prav za tisto, kar je vsem skupno. Kljub vsej različnosti med filozofi in filozofskimi šolami, od Kanta do Rousseauja ali od Hegla do Nietzscheja, jim vsem po vrsti očitajo ravno to, da se naposled ujamejo v zanko *Zeitgeista*, v duh takratnega časa, v nereflektirani in samoumevni odnos do 'žensk', ki jih naposled razglasijo za po naravi drugačna in pravno neenakovredna bitja, za drugorazredne državljan(k)e. In tej 'osupljivo enotni fronti' filozofov naj se ne bi mogel postaviti po robu niti 'glavni osvoboditelj' žensk, John-Stuart Mill.

Tudi tako velik mislec, kot je bil Kant, je le otrok svojega časa, pravi Susan Mendus: ker je bil vse življenje tako rekoč zaprt v Königsberg in oropan za žensko družbo, ni mogel postati kaj več kot 'pošten, toda ozkosrčen buržuj', ki si je prizadeval utemeljiti socialni status svojega razreda. Naj Kant še tako vztraja pri razliki med dejanskostjo in *Sollen*, med univerzalnim in tistim, kar velja za Nemčijo 18. stoletja, ko začne govoriti o ženskah, poroki in družini, tega ne zna več ločevati. A čeprav zvemo, da je to odraz neke globlje zagate in da je tu na delu nekaj drugega kot le nepremišljeni predsodek, neka esencialna napetost in antinomičnost, ostanemo po branju razprav v zborniku o tem 'drugem' dokaj nevedni.

Toda Kant je zgolj razvijal prepričanja, ki so jih oblikovali že njegovi predhodniki, in iz te perspektive so njegovi pogledi na 'ženske' le "nekritično sprejemanje dogme drugih, namreč Rousseauja". Nasploh velja Rousseau za filozofa, ki morda še najbolj reprezentativno zastopa tradicijo, ki bi se ji bilo treba postaviti po robu.

Vse glavne sodobne interpretacije Rousseauja izhajajo iz tega, da je njegovo delo spleteno okrog protislovij in antinomij, ki so več kot

'produktivna protislovja': ravno v protislovljih in zaradi njih je treba vztrajati pri 'enotnosti' Rousseaujevega dela, ki jo izpostavljajo nemara vsi, od Cassirerja do Derathéja in Starobinskega. Eseji o Rousseauju in 'ženskah' pa tega temeljnega problema (ki gotovo zadeva tudi vprašanje njegovega odnosa do 'žensk') ne vidijo ali pa nočejo videti, kar je konec koncev isto. Ko razpravljajo o Rousseauju in 'demokratski revoluciji' ter o odnosu do žensk kot o njeni laži principa, pozabljajo, da je razmerje med Rousseaujem in francosko revolucijo problematično in neenoznačno, če ne celo predmet diametralno nasprotnih razumevanj: ali pripisujejo Rousseauju veličino in domet tega velikega zgodovinskega dogodka ali pa ga krivijo za grozodejstva, ki jih je prizadejala človeštvu.

Če kdo, potem Rousseau ne prenese mediokritete, in če kje, potem si v 'ženskih študijah' ne bi smeli privoščiti takšnih ovinkov. Rousseau ni filozof, ki bi se ga bilo mogoče lotiti s kakšnim naivno-hermenevtičnim, domnevno 'nepriustranim' branjem njegovih izjav o ženskah, ki premalo upošteva glavni tok interpretacij in referenčno literaturo. Res je, da Rousseau svojih interpretov ni prepuščal indiferentnosti odmaknjenega pogleda; skoraj vedno so bili vdano 'za' ali gorčeče proti. Res pa je tudi, da je dostop do demokratičnih svoboščin in pravic, ki ga je ženskam neupravičeno oporekal, del nekega širšega problema, neke temeljne nemožnosti, neke zgubljene iluzije, ki ji ne morejo uiti ne ženske ne moški.

Tu je Rousseaujeva poteza analogna Freudovi, njegovi ideji iz **Das Unbehagen in der Kultur**. V nasprotju z drugimi filozofi razsvetljenstva, ki so bili prepričani v stalni vzpon človeške civilizacije, je poskušal Rousseau izpostaviti notranjo mejo tega napredovanja, notranjo nemožnost moderne dobe. Nikakršno naključje ni, da pravi vzgojitelj Emilu, potem ko opravi svoje poslanstvo, takole: "Danes se odrekam avtoriteti, ki si mi jo prepustil; od zdaj naprej bo tvoj varuh Sophie." To ne pomeni, da pri Rousseauju oblast ni le v rokah moških, ampak tudi žensk. Seveda so lahko ženske po naravi to ali ono in niso le razlog za nelagodje v kulturi, temveč tudi potencialni vir možnega napredovanja in rešitve iz sprijene družbe; toda najgljoblje bistvo tega napredovanja je ravno samo nelagodje, nezvedljiva ambivalentnost razmerja med naravo in kulturo, nedopolnljivost ženskega in moškega principa, ki je ni mogoče odpraviti na noben način.

Če bi že iskali feministično poanto Rousseaujeva dela, bi bila skratka takale: če se v rokah človeka vse spridi in če je vir tega zla v 'ženskem principu', je tu tudi edina možnost za to, da bi nelagodje vsaj omilili, če se ga že ne moremo rešiti. Če je Freudov izum v tem, kot se je

posrečeno izrazila Jane Gallop, da je kastracijsko razsežnost civilizacije razširil tudi na moške, nemara to velja že za Rousseauja: zgubi ne morejo uiti ne ženske ne moški - tu je 'enakovrednost' popolna. Manko, razcep, odsotnost, kastracija, zguba, to niso obeležja ženske, ampak tiste človeške narave, ki je ravno predmet spora in ki seveda neupravičeno botruje zapiranjju 'ženske' (empirične ženske iz vsakdanjega življenja) v omejeni prostor domačije. Zato je cik-cakasta pot med femininim in človeškim, ki jo mora ženska ubrati (Lou Andreas-Salomé), pot napredovanja v fiktivnem, paradoksnem prostoru. Spolna razlika je do te mere konstitutivna za oblikovanje subjektivitete, da ju je mogoče zapopasti le kot vzporedna, hkratna, sovpadajoča momenta, kot dve strani istega kovanca.

Kar pa zadeva 'ženske v zahodni politični filozofiji', za konec še tale opomba. Namesto o ženskah in ženskosti kot o pojmovnih kategorijah, o mestu teh diskurzivnih tvorb v filozofiji, raje brskajo po tem (čeprav z določeno distanco), kaj so ti ali oni filozofi mislili o konkretnih, empiričnih ženskah, ki so jih srečevali v svojem življenju. Na primer takole: "Prav verjetno je, da se je Rousseau hudo bal žensk - deloma zato, ker se je bal lastnih podredljivih vzgibov do njih." **Osebnostno je politično**, se glasi znano feministično geslo, toda zgodovinsko ni psihološko, bi morali tu dodati, in tudi ne 'praksa' v smislu Rousseaujevega praktičnega delovanja, po katerem bi ga morali pripoznavati - spet smo pri problemu enotnosti Rousseaujevega dela - bolj kot po 'njegovem duhu'. Čeprav odpirajo razprave o 'ženskah' v filozofiji in politični teoriji, nekako od znane knjige Susan Moller Okin **Women in Western Political Thought** (1979) naprej, pomembno novo področje ženskih študij, jih mestoma še pestita, če lahko sprejmem sporočilo mlajših esejistov, tako prevzetnost kot pristranost.

Gotovo se je mogoče strinjati s tem, da pomenita Rousseau in Kant prelom v 'zahodni politični misli', toda iz perspektive odgovorov na vprašanje, **kaj je razsvetljenstvo**, pomenita tudi prelom s kronologijo zaporedij filozofemov in zgodovinskih obdobij (in tudi rezov med njimi), prelom z 'moderno' in v tem smislu z 'zahodno' filozofijo: to je trenutek, v katerem se začne mišljenje spraševati po svoji lastni zgodovinskosti, in hkrati trenutek, v katerem je že prišlo do subverzije razsvetljenske pozicije. Ravno pri filozofih razsvetljenstva je namreč, podobno kot v razpravah o ženskah v politični filozofiji, prevladal tisti odnos človeka do zgodovine, v katerem je postala prihodnost pomembnejša od preteklosti, dejanje od dediščine in razum od tradicije, celotni razvoj človeštva pa ni bil kaj bistveno drugega od poenostavljene vizije vse večjega osvobajanja od avtoritete. Ali je konec koncev tako razumeti tudi "ženski" **sapere aude?**

Eva D. Bahovec

Sinopsisi

Tanja Renner

Preliminarije k razmerju med družino in politiko

Govor o družini je opremljen z vrsto težav, najprej zato, ker se zdi, da o njej "vsi vse vemo", pa zato, ker se je kljub takemu videzu težko sporazumeti, kaj družina sploh je in kaj socialno in politično pomeni. Podobi družine kot mestu intimistične zasebnosti je dodan poudarek o družini kot področju političnega. Prispevek se ukvarja predvsem z razmerjem med družino in državo, ki je najbolj praktično in razvidno, z družinsko politiko, njenimi možnostmi in nemožnostmi ter podaja pregled osnovnih vprašanj, s katerimi se srečujejo države, ki so vpeljale družinsko politiko.

Prelimination to the Relation Family - Politics

Discussing the family is made difficult, first, because it seem that "everybody knows everything about it", but notwithstanding this appearance it is difficult to settle the definition of the family and its social and political significance. The concept of the family as the sphere of intimate privacy has been enriched by an emphasis on the political role of the family. This artice mainly treats the relation between the family and the state (which is most practical and evident), famiy policy, its potentials and incapacities, and it also presents a scope of fundamental questions confronting those states which have introduced family policy.

Mirjana Ule

Družina med privatizacijo in individualizacijo

Razpravljamo o konceptu organske družine, ki se uveljavlja v sedanjem prehodu iz monistične v pluralno družbo. Ugotavjamo, da gre za regresiven koncept družine, ki služi za opravičevanje "vračanja" žensk v družino in za rehabilitacijo privatističnega individualizma. Ugotavljamo, da so projekti novih nacionalnih homogenizacij postsocialističnih družb znova obudili potrebo po discipliniranju in domestificiranju ženske populacije. Tak projekt ima dve pomembni posledici: frustrirajočo paradružinsko eksistenco žensk in vzpodbujanje privatističnega individualizma. Oboje nasprotuje razvojnim tendencam poindustrijske modernizacije, zlasti tendenci po novem individualizmu.

The Family between Privatization and Individualization

We discuss the concept of the organic family which is asserting itself in the current progress from a monistic to a pluralistic society. We state this concept

as a regressive concept of the family, serving as an excuse for the "return" of women into the family and for the rehabilitation of private individualism. We also state that the projects of new nationalistic homogenization in postsocialistic societies have evoked the need for disciplining and for domestication of the female population. Such a project has two significant consequences: a frustrating parafamilyish existence of women, and stimulation of private individualism. Both of these oppose the progressive tendencies of postindustrial modernization, and especially the tendency towards a new individualism.

Andreja Kavav Vidmar

Ženska in družina v delovnem in socialnem pravu

Delovno in socialno pravo omogočata združevanje delovne in družinske vloge. V Sloveniji je to področje relativno dobro urejeno v delovnem pravu z varstvom materinstva in pravicami delavcev, ki imajo družinske obveznosti. V socialnem pravu obstajajo nekatere bele lise. V praksi pa se zaščitne norme pogosto izkažejo kot privilegium odiosum, ki se obrne proti tistim, ki naj bi jim koristile.

The Woman and the Family in Social and Work Legal Acts

Work and social law enable the linking of the work and family roles. In Slovenia, this field has been relatively well regulated in work law through protection of motherhood and rights of workers with family obligations. In social law, though, there are certain empty areas. In practice, it often occurs that protective norms function as a privilegium odiosum, turned against the ones they were supposed to avail.

Milica G. Antić:

Spoprijem za družino

Avtorica v tekstu problematizira pojmovanje družine zgolj kot monogamne nuklearne družine. Sprašuje se, zakaj se je družina pri nas ravno zdaj znašla v središču pozornosti, in ugotavlja, da je razlog v tem, ker je družina pomembna socialna entiteta preko katere je poleg drugih mehanizmov lažje vladati. Pretendenti na hegemonijo v še-ne-državi Sloveniji poskušajo vsiliti svoj model družine, največkrat se zdi, da je to družina z 2-3 otroki - družina, ki bo temeljila na javnem moškem in zasebni ženski. Družino pojmujejo kot naravno celico in kot edino pravo življenjsko okolje za človeka. Zato se avtorica v tekstu zavzema za pluralnost pristopov do problematike družine.

Dispute for the family

In this text the author debates on the concept of the family limited to the monogamic nuclear family. She poses the question why the family got placed into the centre of attention in Slovenia in the actual moment. The reason for this is, she states, that the family is insignificant social entity and one of the mechanisms through which it is possible to govern or rule more easily. The pretenders to hegemony of the not-yet state of Slovenia try to impose their model of the family, which is most often a family with 2 - 3 children, a family which is based on the man in public and the woman in the private sphere. They understand the family as a natural cell and as the only suitable living environment. All this pushes the author to vindicate for a pluralism of approaches to the problem of the family.

Vlasta Jalušič

Ali so ženske individui?

Prispevek tematizira zvezo med strukturo oblasti in "žensko krepostjo", zvezo, ki se v tukajšnjem političnem prostoru aktualizira preko "novega" javnega (medijskega, političnega) govora o družini. Moderni pojem političnega se je vzpostavil na izključitvi družine iz političnega. Pogodba je njegov temelj in predstavlja izhod iz "naravnega stanja". Edina pogodba, ki ob nastanku modernega pojma političnega vsaj potencialno priznava ženske za individue, je poročna pogodba, zakonska zveza, oz. "seksualna pogodba". Vendar je potencialna individualiteta žensk izničena z definicijo družine kot "naravne skupnosti". Poročna pogodba (zakonska zveza) je potem hkrati pogodba in nepogodba. Opredelitev družine kot "naravne skupnosti" 200 let kasneje pomeni, da ženske še vedno ne veljajo za enake individue.

Are Women Individuals?

The article treats the connection between the structure of authority and "female virtue", a connection which is being actualized by the "new" public (media, political) discussions on the family. The modern concept of the political was established on the exclusion of the family from the political sphere. The basis of the concept is the contract, which also represents the way out of the "natural state". The only contract dating from the time of the establishment of the modern concept of the political, which at least partially acknowledges women as individuals is the marital contract matrimony or the "sexual contract". But the potential individuality of women is annihilated by the definition of the family as a "natural community" MJ232,. The marital contract (matrimony) is the simultaneously a contract and a non-contract. The definition of the family as a

"natural community" 200 years later means that women are still not acknowledged as equal individuals.

Majda Černič Istenič

Koncept družine pri Rousseauju in Kantu

Članek poskuša prikazati nekatere glavne ideje o družini, ki sta jih razvila J.J. Rousseau in I. Kant. V govoru obeh se družina pojavlja kot naravna skupnost; prostor, kjer moški, ženske in otroci v skupni harmoniji zadovoljujejo svoja pričakovanja in nagnjenja. Za razliko od njunih splošnih načel o enakosti, neodvisnosti in svobodi med vsemi ljudmi je za njuno opredelitev odnosov med družinskimi člani značilna neenakopravnost, ki jo opravičujeta z naravnimi karakternimi razlikami med spoloma. Ob patriarhalnih in paternalističnih elementih so v njunih gledanjih na družino prisotni tudi elementi čustvenosti, topline in domačnosti, vendar le kot sredstvo uveljavljanja zunanjih, obćih družbenih ciljev.

Rousseau's and Kant's Concept of the Family

The article attempts to present some of the main ideas on the family developed by J.J. Rousseau and I. Kant. Both authors regard the family as a natural community; the sphere where men, women and children satisfy their expectations and inclinations in mutual harmony. In distinction from the authors' general principles of equality, independence and freedom among all people, the relations among the family members are characterized by inequality, which they justify by the natural differences in character between the two sexes. Along with atriarchal and paternalist elements, their conceptions of the family also include the elements of sentiment, warmth and homeliness, but only as a means of effectuating outer, general social issues.

Neda Pagon

Družbena gibanja in ženske v zgodovini

Avtorica se z obravnavanim predmetom ukvarja na dveh ravneh: na ravni zgodovine in na ravni zgodovinopisja oziroma interpretacij. Na prvi ravni so družbena gibanja skupin: (etničnih, verskih itd., v tem primeru ženskih) občasni očitnejši premiki ali pretresi v družbenem spreminjanju, ki imajo položaj in funkcijo "alternativnosti" v črno-beli delitvi družbene strukture (med oblastjo in ljudstvom, med večino in manjšino). Razkriva se dihotomija in naravna začasnost (novih) družbenih gibanj, zato pomeni zahtevati od gibanja, da se bo postavilo na to ali ono stran, prezreti ga kot gibanje in spregledati, da gre v njem za kritiko ene in druge strani (spregled, ki je najbolj običajen pri oceni

"ženskih gibanj"). Na ravni zgodovinoписja pa se opredeljuje za vrsto kot zgodovinski koncept, ki lahko preseže stereotipnost interpretacij (ženska v okviru družine; feminizem itd.) in ji, v času novih konservativizmov, ne omogoči ali pomaga vstopiti v politični prostor, kadar jo le-ta potrebuje, ampak v njem je po državljanskem statusu svoje vrste in po naravi civilne družbe.

Social Movement and Women in history

The author treats the subject on two levels: on the level of history and that of historiography; i.e. interpretations. The first level comprises the social movements of groups: (ethnic, religious ones, etc.; in this case we are speaking of female movements) which function as periodic moves or shocks in the changing of society. They hold the status and function of "the alternative" in the black-and-white partition of the social structure (the division into the authority and the people, into the majority and the minority). The dichotomy and the natural temporarity of (new) social movements is revealed. Therefore, to demand of a movement to pick one or the other side, means to disregard it as a movement and to overlook its criticism of one and the other side (this instance is most common when evaluating "women's movements"). On the level of historiography the author opts for the species as a historical concept which can transcend stereotype interpretations (woman within the scope of the family, feminism, etc.), and which (in the era of new conservatism) does not enable or assist the woman to enter the political field when this field needs her, but enables the woman's existence in the area of politics on account of the civil status of her species and according to the nature of civil society.

Eva D. Bahovec

**Družinske ideologije v ženskih študijah in šolskem polju:
Althusser, Foucault, Lacan**

Izhodišče študije je temeljni teoretski premik od Althusserja in Foucaulta k Lacanu do katerega je prišlo tako v angleških cultural studies kot pri nas v šolskem polju. Ideologije in mitologije, spletene okrog podobe, družine, ženske, matere, učiteljice so razčlenjene ob delu Denise Riley, ob njeni foucaultovski zgodovini žensk, in ob novejših althusserjanskih raziskavah šole pri Michaelu W. Applu. Nasproti "ženskam" kot "reprezentaciji" (imaginarne podobe, diskurzivne tvorbe, jezikovne kategorije) je predstavljen pojem "ženske kot simptoma," kot slepe pege, madeža, skotoma, ki vztraja v samem jedru reprezentacije.

Family Ideologies in Female Studies and in the Sphere of Education: Althusser, Foucault, Lacan

The starting point of the study is the theoretical move from Althusser and Foucault to Lacan which occurred both in English cultural studies and in the Slovene field of education. The ideologies and mythologies wound around the image, the family, the woman, the mother, the teacher are analysed when examining the work of Denise Riley - her Foucaultian history of women, and Michael W. Apple's never Althusserian educational. In opposition to "women" as "a representation" (imaginary images, discursive formations, language categories), is presented the concept of "the woman as the symptom", as the blind spot, the stain which we insist upon in the actual core of the presentation.

Zdenko Kodolja

Paideia in pederastia: vzgoja brez žensk?

Prispevek govori o tistem, o čemer pedagogi praviloma molčijo: o tesni povezanosti paideje in pederastije, vzgoje in telesne in duhovne ljubezni do dečkov. V njem je zgolj v grobih potezah opisan krog premestitev, ki se je začel v antiki (z izključitvijo ženske iz vzgoje, ki je temeljila na homoseksualni ljubezni do dečkov) in se sklenil v srednjeveškem krščanstvu (z umestitvijo ženske na isto privilegirano mesto filozofske in moralne refleksije, ki ga je v antiki zasedal deček).

Paideia and Pederasty: Education without Women?

The article treats an issue which pedagogues usually keep silent about: the close connection between paideia and pederasty, i.e. education and physical and spiritual love of boys. The article only roughly marks the transfer circle which began in antiquity (with the exclusion of women from education, this expulsion being founded on homosexual love of little boys), and was terminated in medieval christianity (by placing women onto that privileged position of philosophical and moral reflection which was in antiquity occupied by boys).

Darja Zaviršek

Oženi se, če hočeš dolgo živeti

"Ženski simptomi in bolezni", ki so najpogosteje posledica fizičnih in psihičnih zlorab, ki jih ženske doživljajo v družini, dokazujejo, da je prevzem družinskih funkcij za mnoge vstop na pot psiho-fizičnega trpljenja. Bolezen postaja vsakdanje sredstvo v okviru različnih strategij za preživetje. Tudi visoka

zloraba tablet je povezana s statusom, ki ga ima ženska v družbi, s spolno specifično socializacijo in s prepričanjem o idealni družini, ki se naloži ženski kot samonalogo. Idealna družina in idealna ženska sta družbeni utopiji, ki služita utrjevanju neenakega razmerja med spoloma in sta hkrati mehanizma družbene kontrole. Skrb za ohranitev družine je tudi danes naslovljena na žensko. Njeno življenje je sestavljeno iz brezčtevilnih protislovij, ujetih med mizoginistične predstave o moški in ženski naravi in realne zahteve žensk po izstopu iz te dihotomne logike. Članek problematizira tudi koncept ženske kot žrtve, fenomen poroke in ideologijo dveh moral (moške, ženske) ter neuporabnost patrilinearnega principa družinskih genealogij.

Get Married if You Want to Have a Long Life

Female symptoms and illnesses, which are most often a consequence of the physical and psychical abuses that women experience in the family, prove that the acceptance of family functions pre-presents - for many women - an entrance to the path of psycho-physical suffering. Illness has become an everyday means among different survival strategies. High drug abuse is also related to the woman's status in society, to the sexually specific socialization and to the belief in the ideal family, which the woman burdens herself with as an autoassignment. The ideal family and the ideal woman are social utopia serving to fortify the unequal relation between the sexes and are also mechanisms of social control. Care for preservation of the family is still attributed to the woman. Her life is composed of numerous contradictions, caught between misogynistic notions of the male and the female nature and between the actual demand of women to exit this dichotomic logic. The article furthermore treats the concept of the woman as the victim, the phenomenon of marriage, the ideology of double morals (male and female), and the indisputableness of the patrilinear principle of family genealogies.

Mojca Dobnikar

Nasilje nad ženskami kot oblika socialne kontrole

Nasilje nad ženskami - doma in na ulici - je osnovna oblika socialne kontrole nad ženskami; zaradi nasilja živijo ženske pod stalnim pritiskom, mnoge celo v strahu za življenje, zato hote ali nehoti, mnogokrat zaradi jasnih groženj svojih partnerjev, omejujejo svoje gibanje. Uveljavljeno pojmovanje zasebnosti ovira razvoj ustrezne pomoči državnih institucij v nasilnih konfliktih med partnerjema in v družini.

Violence Against Women as a Form of Social Control

Violence against women - in the homes and on the streets - is a basic form of social control over women; and violence compels women to live under constant

pressure, some women even live in fear for their life, all of which induces women to, intentionally or unintentionally, (and often due to overt threats by their partners) limit their movement. The well-asserted conception of privacy is an obstacle to the development of relevant help of state institutions in violent conflicts between the two partners and among family members.

Nevenka Č. Sadar

Možnosti za spremembe v delitvi dela med moškim in žensko

Teorije, ki pojasnjujejo delitev dela med spoloma lahko razvrstimo od povsem bioloških do povsem socialnih. Medkulturne študije kot tudi zgodovinske spremembe v delitvi dela med moškim in žensko, ob upoštevanju bioloških faktorjev, dokazujejo dominantnost socialnih vplivov.

Prispevek obravnava psihološke, socialne in institucionalne faktorje, ki:

- a) ohranjajo tradicionalne predstave o spolnih vlogah in z njimi povezane vedenjske manifestacije;*
- b) spreminjajo tradicionalne predstave kot tudi spodbujajo k radikalnim spremembam aktivnosti in njihovega pomena.*

Navedeni so primeri povezave strukturalnih družbenih sprememb s socialno-psihološkimi procesi na individualnem nivoju.

Possibilities of Change in the Division of Labour between Men and Women

Theories explaining the division of labour between the sexes may be arranged in order from purely biological to purely social ones. Intercultural studies and historical changes in the division of labour between the sexes confirm the dominance of social influences, of course also considering biological factors. The article deals with psychological, social and institutional factors, which:

- a) retain the traditional ideas of the roles of the sexes and the respective behaviour manifestations;*
- b) change traditional ideas and incite to radical changes of activity and their significance.*

Stated are examples of connections between structural social changes and socio-psychological processes on the individual level.

Podatki o avtorjih

Majda ČERNIČ ISTENIČ, (roj. 1959) dipl. sociolog, asistent raziskovalec na Inštitutu za sociologijo pri Univerzi v Ljubljani

dr. Andreja KAVAR VIDMAR, dipl.iur., Višja šola za socialne delavce, Šaranovičeva 5, Ljubljana

Mojca DOBNIKAR, prevajalka in publicistka

dr. Nevenka Č. SADAR, psiholog, višji raziskovalni sodelavec na Inštitutu za sociologijo, Univerza v Ljubljani, Cankarjeva 1.

Tanja RENER, sociologinja, asistentka in raziskovalka na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani.

dr. Mirjana N. ULE, izredna profesorica za psihologijo na FSPN v Ljubljani
Strokovno delo:

- Od krize psihologije h kritični psihologiji, Ljubljana 1986
- Mladina in ideologija, Ljubljana 1988
- Mladina - za modernizacijo slovenske družbe, Ljubljana 1989
- Ženske, zasebno, politično (skupaj z A. Ferligoj in T. Rener), Ljubljana, 1990

Darja ZAVIRŠEK, rojena 31.8.1962, diplomirana sociologinja, nova raziskovalka na Višji šoli za socialno delo v Ljubljani.

Vlasta JALUŠIČ, roj. 1959 v Mariboru. Študirala politične vede in sociologijo v Ljubljani, 1986-87 v Berlinu. Doma in tudi v tujini objavila vrsto člankov o feminizmu, ženskem gibanju, ženskah in revoluciji, politiki, civilni družbi. Živi v Ljubljani, piše in prevaja.

Zdenko KODELJA, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi v Ljubljani.

mag. Eva D. BAHOVEC, raziskovalka na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi v Ljubljani.

Milica G. ANTIČ je profesorica sociologije, zaposlena na Srednji družboslovno-jezikovni šoli Boris Zihelr v Škofji Loki.

Jerneja SEVER je dijakinja Srednje družboslovno-jezikovne šole Boris Zihelr v Škofji Loki.



TRŽNO KOMUNICIRANJE
in
POLITIČNI MARKETING

LJUBLJANA
Čigaletova 5/II

ERRATA CORRIGE:

str. 158: (Intervju s Svetlano Slapšak) ... **Npr. tendence po delegaciji abortusa ...**

Pravilno: ... Npr. tendence po delegalizaciji abortusa ...

Članek avtorice Mirjam Milharčič Hladnik **KULPABILIZACIJA IN AVTONOMIJA** je objavljen v rubriki **DRUŽINA, KI UBIJA**, kamor ne sodi. Objavljen bi moral biti v rubriki **DRUŽINA IN IDEOLOGIJA**.

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

135-136, 1990

~~136-137~~

Izdaja

Študentska organizacija Univerze v Ljubljani

Izdajateljski svet

Andrej Kirn (predsednik), Vika Potočnik, Marjan Pungartnik,
Branko Gregorčič, Ciril Baškovič, Igor Bavčar, Srečo Kirn,
Igor Omerza, Leo Šešerko

V.D. glavnega urednika

Andrej Klemenc

V.D. odgovornega urednika

Samo Resnik

Tehnični urednik

Ali Mugerle, Majda Črnjavič

Sekretar

David Tasić

Lektor

Irena Grahek

To številko so pripravili:

Andrej Klemenc, Tanja Rener in Skupina Ženske za politiko

Tisk

POZD ETIKETA

Revija sofinancirata Republiški komite za kulturo in Republiški sekretariat za raziskovalno dejavnost in tehnologijo

Naslov uredništva

Beethovnova 9/1, Ljubljana, **uradne ure** so v sredo med 11.00 in 13.00
in četrtek med 12.00 in 14.00,
tel.: (061) 210-332.

Cena te številke je 150,00 din

Po mnenju RS za prosveto in kulturo št. 471-1/74 z dne 14.3.1974 je revija oproščena temeljne davka na promet proizvodov.

Nenaročenih rokopisov ne vračamo! Rokopis pošljite v dveh izvodih s kratkim povzetkom v domačem in tujem jeziku ter osnovnimi podatki o avtorju.